School of Theology at Claremont
1001 1351315

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

ECCLESIA ORĀNS

VOM GESCHICHTLICHEN
WERDEN DER LITURGIE

308
LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

ECCLESIA ORANS

ZUR EINFÜHRUNG IN DEN GEIST DER LITURGIE

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ILDEFONS HERWEGEN
ABT VON MARIA LAACH

10

ZEHNTES BÄNDCHEN

VOM GESCHICHTLICHEN WERDEN DER LITURGIE

FREIBURG IM BREISGAU 1923
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

BV
175
B3
1923

VOM GESCHICHTLICHEN WERDEN DER LITURGIE

VON

DR. ANTON BAUMSTARK

ORDENTL. HONORARPROFESSOR A. D. UNIVERSITÄT BONN

ERSTE BIS FÜNFTE AUFLAGE

FREIBURG IM BREISGAU 1923
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 20 Iunii 1923

Dr. **Mutz,** Vic. Gen.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

SEINER EMINENZ
DEM HOCHWÜRDIGSTEN HERRN
KARL JOSEPH
KARDINAL SCHULTE
ERZBISCHOF VON KÖLN

Vorwort.

Die folgenden Seiten stellen eine Abschlagszahlung dar. Im Rahmen eines Vortragskursus zur Gewinnung von Mitarbeitern für das Werk der liturgischen Bewegung habe ich in der Abtei Maria Laach zu Anfang September vorigen Jahres in zwei Vorträgen einen rückschauenden Überblick über die Entwicklung des römischen Ritus geboten. Es bestand die Absicht, dem Inhalt der beiden von der tridentinischen Reform bis zur karolingischen Epoche und von da zur christlichen Urzeit hinaufführenden Vorträge in einem Bändchen der «Ecclesia orans» breitere Ausführung zu geben. Ich überzeugte mich jedoch je länger um so entschiedener davon, daß dies verfehlt sein würde. Was im rasch verklingenden gesprochenen Worte sich allenfalls wagen ließ, erträgt Papier und Druckerschwärze noch nicht. Die Entwicklung der Liturgie muß noch ganz anders erforscht werden, ehe man es wagen darf, sie zusammenfassend darzustellen. Um die ehrende Aufforderung zu einem Beitrage für die «Ecclesia orans» nicht schließlich doch abzulehnen, entschloß ich mich, eine Art bloßer Einführung in jene Entwicklung zu geben. Der persönlichen wissenschaftlichen Einstellung des Orientalisten entsprach es dabei, die Beschränkung auf den römischen Ritus fallen zu lassen und den Gedanken einer vom Orient

ausgehenden vergleichenden Liturgieforschung zu Grunde zu legen, deren Methode ich in akademischen Übungen zu erproben mich bemühe.

Nachdem die Umstellung des Planes beschlossen war, erfolgte die Ausführung in genau zwei Ferienwochen. Möchte das einer gewissen Geschlossenheit der Darstellungsform einigermaßen vorteilhaft, dem Inhalt nicht allzu nachteilig geworden sein.

Eine Beigabe, zu der ich mich auf Wunsch des hochwürdigsten Herrn Herausgebers der Sammlung nicht ohne jedes Zögern entschloß, ist der Anhang von Anmerkungen. Er will im allgemeinen nicht sowohl eine streng wissenschaftliche Dokumentierung für die Ausführungen des Textes bieten, als vielmehr Lesern, die den Problemen liturgiegeschichtlicher Forschung näher zu treten sich angeregt fühlen sollten, die ersten Schritte in dieser Richtung erleichtern. Absichtlich habe ich deshalb mehrfach eher auf eingehendere Darstellungen oder Erörterungen des in Rede Stehenden, als auf die letzten Quellen verwiesen. Durch die räumliche Trennung vom Texte sollte es vermieden werden, bei dessen Aufnahme das Auge durch einen dem Charakter der Sammlung nicht entsprechenden «gelehrten Ballast» zu verletzen.

Was ich von geschichtlicher Beschäftigung mit der Liturgie auch für die religiöse Seite der liturgischen Bewegung hoffe, ist in Einleitung und Schlußwort angedeutet. Wer meine Hoffnung nicht teilen oder gar durch eine rückhaltlos historische Behandlung der Liturgie religiös sich verletzt fühlen sollte, den bitte ich herzlich, das Büchlein ungelesen aus der Hand zu legen. Auch ungebeten wird wohl dasselbe tun, wer etwa eine Beeinträchtigung der selbsteigenen Würde geschichtlicher

Forschung darin erblicken sollte, wenn die Darlegung von ihr gewonnener Ergebnisse, an einen weiteren Kreis gerichtet, sich in den Dienst eines religiösen Endzwecks stellt. Jedenfalls möchte ich gleich wenig jemanden in seiner Art religiösen Empfindens beeinträchtigen, wie auch nur den Anschein erwecken, jemandem, dem es fremd ist, das meinige aufdrängen zu wollen.

Bonn, 14. Oktober 1922: «Callisti in via Aurelia miliario III».

A. Baumstark.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	VII
1. Das Problem und der Weg zu seiner Lösung	1
2. Häusliche und Gemeindefeier	6
3. Das Erbe der Synagoge	13
4. Der hellenistische Einschlag	21
5. Mannigfaltigkeit und Einheitlichkeit	29
6. Geschlossene Gebiete und führende Zentren	37
7. Übertragungen und Ausgleiche	47
8. Liturgie und Politik	57
9. Kathedrale und Kloster	64
10. Das Werk des Einzelnen	71
11. Sprache und Volksart	78
12. Fortschritt, Beharren, Erstarrung	88
13. Kultsprache u. Volkssprache. Priester u. Diakon	97
14. Efeu der Dichtung	103
15. Ansprüche persönlicher Frömmigkeit	115
16. Reform und Uniformierung	123
17. Grenzen des Wissenkönnens	131
Anmerkungen	137

1. Das Problem und der Weg zu seiner Lösung.

Die Liturgie ist zunächst ein in bestimmter Form Gegebenes. Als solches wird sie ihren religiösen Werten nach unmittelbar erlebt. Als solches löst sie durch die ihr innewohnenden Kunstwerte ästhetische Wirkungen aus, die einer Kraftsteigerung jenes Erlebens zugute kommen.

Die Liturgie ist aber auch ein Gewordenes, und als solches verlangt sie, geschichtlich begriffen zu werden. Es ist dies keineswegs nur eine Forderung wissenschaftlichen Interesses. Auch das religiöse Erlebnis der Liturgie hat von der Erkenntnis ihrer Geschichte nicht weniger zu gewinnen als von dem Empfinden ihrer Schönheit. Das ist durch ihre wesenhafte Verankerung im Begriffe der Gemeinschaft bedingt.

Jene Verankerung besteht nämlich ebensosehr im Sinne zeitlicher Tiefe als in demjenigen räumlicher Breite. Im letzteren Sinne sieht sich der liturgisch Betende in die unübersehbare Vielheit derer hineingestellt, die gleichzeitig mit ihm die Hände zu Lob, Dank und Bitte erheben, das eucharistische Opfer darbringen oder an dessen Darbringung teilnehmen. Mit ihnen allen verbindet ihn eine tiefste innere Lebenseinheit. Wie der Regentropfen ins stürmisch bewegte Weltmeer fällt, um mit den Wogen des hochaufschäumenden

zu zerfließen, so geht sein Beten mit demütiger Selbstentäußerung in dem rastlos rauschenden und doch selig in der Stille Gottes ruhenden Ozean eines Gemeinschaftsgebetes auf, dessen Wellen über die gesamte Erde hin bis in transzendente Fernen hinausfluten, wo er mit sich die Chöre reiner Geister das Dreimalheilig anstimmen, die Seelen des Läuterungsortes das «Herr, erbarme dich!» rufen hört. Zeitlich fühlt er sich als verschwindenden Punkt zwischen den Geschlechtern, die seit der christlichen Urzeit vor ihm gebetet und geopfert haben, und denjenigen, die nach ihm beten und opfern werden, wenn längst die letzten Atome seiner sterblichen Hülle sich voneinander gelöst haben. Auch ihrer aller tiefstes Leben lebt er mit: das Leben von Jahrtausenden in flüchtigem Augenblick. Das eigene Gebet wird ihm zum winzig kleinen Ringchen einer schier endlosen goldenen Kette, die von den Erdentagen des Menschensohnes und seines Wandelns an den Ufern des blauen Galiläasees bis zum letzten der Tage sich dehnt, von dem er die Wiederkunft des Menschensohnes in der Herrlichkeit des Vaters erwartet. Das Hochgefühl eines solchen überzeitlichen Gemeinschaftsgedankens wird nun naturgemäß in gleichem Grade gesteigert, in welchem das geschichtliche Verständnis des Beters für Handlung und Wort des von ihm mitgefeierten Kultus eine Vertiefung erfährt.

Die Liturgie ist ein Gewordenes, aber nicht wie eine beliebige Schöpfung mit bewußter Absicht auf ein selbstgewähltes Ziel gerichteter menschlicher Willkürtätigkeit. Sie ist es, wie es die Sprache ist, die wir reden, wie es die Formen des Lebens sind, die uns umgeben, wie es die Erdoberfläche ist,

die für das Dasein dieser Lebensformen den Schauplatz bildet. Bei den beiden ersten Vergleichsgegenständen handelt es sich um die Ergebnisse eines organischen, nach innern Gesetzen sich vollziehenden Werdens, dessen Aufhellung durch die Ermittlung jener Gesetze erfolgt. Im dritten Falle kommt ein Werdevorgang in Betracht, über den seiner Natur nach wenigstens nicht wie über den Verlauf menschheitsgeschichtlicher Ereignisse von Menschengeist dem Menschengeist übermittelte Nachrichten vorliegen.

Ganz so ungünstig wie die Geologie sieht sich im Vergleiche mit sonstiger historischer Wissenschaft die liturgiegeschichtliche Forschung allerdings nicht gestellt. An äußern Quellenzeugnissen über Dinge der liturgischen Entwicklung herrscht kein schlechthiniger Mangel. Die Sammlung und das Verhör dieser Zeugnisse bleibt denn auch stets die erste und dringlichste Aufgabe, die es zu erfüllen gilt[1]. Zahlreich sind ferner die auf älteren Stufen der Entwicklung stehenden liturgischen Urkunden selbst, die sich für die verschiedensten Riten des Ostens und Westens erhalten haben[2]. Sie in befriedigender Ausgabe zu erschließen, wo nötig zu erklären und den Zusammenhang der einzelnen untereinander zu bestimmen, ist eine zweite Aufgabe wesentlich philologischer Natur. Aber es wäre doch weit gefehlt, wenn man hoffen wollte, durch Erfüllung dieser zwei Aufgaben zu einer abschließenden geschichtlichen Erklärung des Bestandes liturgischer Formen zu gelangen, die als das Gegebene dem Teilnehmer an der liturgischen Gebetsgemeinschaft entgegentreten. Dieses Ziel wird nicht ohne Anwendung eines Verfahrens zu erreichen sein, für das eher naturwissenschaftliche Forschungsweise

in der Unerbittlichkeit ihrer exakten Beobachtung das Vorbild liefern dürfte.

In ihrer eigenen Schichtung bietet die heutige Erdkruste die Denkmäler der gewaltigen Umwälzungen dar, deren Ergebnis sie ist, und liefert an ihnen der geologischen Wissenschaft das Urkundenmaterial, das ihr die Archivalien diplomatischer Geschichtsforschung ersetzt. Ähnlich weist auch die Liturgie in ihrer heutigen wie in derjenigen Gestalt, die irgend ein älteres Liturgiedenkmal bezeugt, selbst die Spuren ihres Werdeprozesses auf. Auch diese Spuren gilt es sorgfältigst zu verfolgen und mit den äußern Quellenzeugnissen vergleichend zu verbinden. Zu prüfen gilt es sodann vor allem, ob nicht und wieweit an dem so bereicherten Beobachtungsstoffe eine innere Gesetzmäßigkeit auch liturgischer Entwicklung sich nachweisen läßt, vermöge deren diese mehr oder weniger in eine Linie mit sprachlicher und biologischer Entwicklung träte.

Eine glückliche Förderung erfährt eine so eingestellte Forschung durch die bunte Vielgestaltigkeit, in der sich das liturgische Leben im Laufe der Jahrhunderte gestaltet hat. Noch heute stehen selbst auf dem Boden des Abendlandes neben dem zu wesentlicher Alleinherrschaft gelangten Brauche Roms die ambrosianische Liturgie Mailands[3] und die als ehrwürdige Antiquität in Toledo bewahrte mozarabische[4], der monastische und der Ordensritus der Dominikaner und Karmeliter. Noch weit reicher ist das Bild liturgischer Mannigfaltigkeit, in welchem die in den dogmatischen Kämpfen des 5. bis 7. Jahrhunderts begründete kirchliche Zerklüftung des Ostens sich spiegelt[5]. Nur für die griechisch-slawische Liturgie ist entsprechend der abendländischen Stellung Roms der Ritus Konstantinopels zu ein-

heitlicher Geltung gelangt[6]. Neben ihn tritt im Norden der armenische schismatischen wie unierten Nationalkirchentums. Eine Dreizahl syrischer Liturgieformen wird durch die Nestorianer und die monophysitischen Jakobiten bzw. die unierten Denominationen der Chaldäer und der Syrer des sog. «reinen Ritus» und durch die ursprünglich Monotheleten gewesenen Maroniten vertreten. Kopten und Abessinier führen im Süden die liturgischen Überlieferungen des frühchristlichen Ägyptens fort[7]. Dieser Reichtum verschiedener liturgischer Lebensformen gibt die Möglichkeit eines vergleichenden Betriebes der Forschung nach liturgischen Entwicklungsgesetzen, für den die vergleichende Sprachwissenschaft sich als nächstliegendes Muster darbietet.

Auf Grund vergleichender Betrachtungsweise soll denn auch in den folgenden Ausführungen der Versuch gemacht werden, weiteren Kreisen Voraussetzungen und treibende Kräfte des liturgischen Werdens näher zu bringen. Aufschluß über Alter und Herkunft dieses oder jenes einzelnen Festes, Brauches oder Textes vermag liturgiegeschichtliche Wißbegierde bequem an manchen Stellen zu gewinnen[8]. Eine Gesamtdarstellung der Geschichte, sei es altkirchlicher Liturgie überhaupt, sei es speziell des römischen Ritus, kann heute ehrlicherweise noch nicht und am wenigsten schon für einen weiteren Leserkreis geboten werden. Zu groß und schwierig sind die erst von entsagungsvoller Einzelarbeit zu bewältigenden Forschungsaufgaben. Die schon heute zu überschauenden Allgemeinerscheinungen des Entwicklungsverlaufes sich zu vergegenwärtigen, wird inzwischen für eine geschichtliche Vertiefung des liturgischen Erlebnisses nicht

unnützlich sein. Eine Beiziehung des verschiedensten Tatsachenstoffes aus Morgen- und Abendland ist in der Richtung vergleichender Liturgiegeschichte begründet. Als dienendes Mittel bleibt sie dem Endziele untergeordnet, das Verständnis für das Wachstum des gewaltigen Baumes zu wecken und zu fördern, unter dessen Schatten die katholische Gemeinde lateinischer Liturgiesprache sich sammelt, wenn sie sich zur Feier liturgischen Gottesdienstes nach römischem Ritus vereint.

2. Häusliche und Gemeindefeier.

«Tag um Tag im Heiligtum einmütig ausharrend und Haus für Haus Brot brechend, empfingen sie Nahrung in Freudigkeit und Herzenseinfalt, Gott lobend und in Gunst stehend beim ganzen Volke.» Mit diesen Worten schildert die Apostelgeschichte (2, 46 f.) die Keimzelle aller liturgischen Entwicklung: das kultische Leben der Urgemeinde in Jerusalem.

Zweierlei wird hier bezeugt: noch fortdauernde Teilnahme am täglichen Gebete der israelitischen Gesamtgemeinde im Tempel und häusliche Mahlfeier der Eucharistie. An Stelle der ersteren trat auf den Wegen, welche die christliche Mission in der jüdischen Diaspora einschlug, Teilnahme am Gottesdienste der Synagoge, wie wir sie von Paulus und Barnabas im pisidischen Antiocheia geübt sehen. Im Rahmen einer solchen hat neben dem Gebete auch die älteste christliche Predigt, die Missionspredigt, ihre Stelle gefunden.

Als das ursprüngliche Verhältnis der jungen Kirche zu ihrem jüdischen Muttergrunde sich löste, trat naturgemäß zunächst eine Verwischung der Grenze

zwischen häuslicher und Gemeindefeier in dem Sinne ein, daß diese die äußere Form jener annahm. Eines Ersatzes für die ihr verschlossene Synagoge vorerst entbehrend, konnten die christlichen Gemeinden auch zu Gebet und religiöser Belehrung nur in den Häusern einzelner Gemeindemitglieder sich versammeln, wo dann der Wortgottesdienst sich mit der eucharistischen Mahlzeit verband. Noch einmal ist das Zeugnis der Apostelgeschichte anzuführen. Ihre Erzählung (21, 7—12) von der letzten Nacht, die der Völkerapostel und seine Begleiter nach siebentägigem Aufenthalt an der Küste der Troas zubringen, bietet ein anschauliches Bild von einer derartigen Verbindung des heiligen Mahles mit anschließendem Predigtgottesdienst. Die häusliche Mahlgemeinschaft erweitert sich zur Gemeinde selbst. Aus der jüdischen Diaspora abgesprengt und dafür bald sich durch immer stärkeren Beitritt aus der Heidenwelt verstärkend, sucht der Kreis der christlichen «Brüder» unter dem Dache des Einzelhauses Gastfreundschaft. So mußten die Verhältnisse bleiben, bis der Besitz eigener Gemeinderäume die Entwicklung eines vom Privathause unabhängigen christlichen Gemeindegottesdienstes ermöglichte, der nun fortfuhr, Wortliturgie und Eucharistiefeier zu verbinden.

Die ursprüngliche Sitte einer Begehung des Herrnmahles in engerem häuslichen Kreise hat allerdings damit noch nicht ohne weiteres aufgehört, ihr Recht geltend zu machen. Es scheint, daß die älteste christliche Schrift, die außerhalb des neutestamentlichen Kanons sich erhalten hat, die «Lehre der Zwölf Apostel», neben dem sonntäglichen Gemeindegottesdienst mit seinem eucharistischen «Opfer» altertümliche Hausfeiern der Eucharistie voraussetze und für sie die merkwürdigen in ihr mitgeteilten

Gebete bestimmt haben wolle, welche die ältesten auf uns gekommenen liturgischen Texte darstellen[1]. In aszetischen Kreisen noch des 4. Jahrhunderts hat man einerseits einen mit diesen Gebeten sich eng berührenden Nachhall alter Feiern jener Art in dem Tischgebet festgestellt, das die einmal im Tage nach der neunten Stunde eingenommene Mahlzeit mit religiöser Weihe umgab[2]. Anderseits bezeugt für diese Kreise der große Kappadozier Basileios wenigstens die Gepflogenheit, daß Einsiedler die im Gemeindegottesdienst konsekrierte Brotsgestalt bei sich aufbewahrten und sich selbst die Kommunion spendeten[3]. Ja in Ägypten, so versichert er, sei sogar jedem beliebigen Gemeindemitglied dieses Verfahren unverwehrt.

Es waren naturgemäß vor allem Tage blutiger Verfolgung, die mit dem Zwang ihrer Notstandsverhältnisse älteren Brauch sich halten oder wieder neu aufleben ließen. Erst endgültige Friedenszeit der Kirche konnte — sie mußte dann aber auch alsbald — dazu führen, jede andere Feier der Eucharistie als ihre mit Lehr- und Gebetsgottesdienst verbundene Gemeindefeier unerlaubt erscheinen lassen. So hat denn auf dem griechischen Sprachgebiete kaum allzulange nach der konstantinischen Epoche das kleinasiatische Konzil von Laodikeia häusliche Eucharistiefeiern verboten[4]. Entsprechend ist in der aramäisch redenden Kirche des Sassanidenreiches gegen den Gebrauch, solche zu veranstalten, nach dem Ende der großen Verfolgung Sapors II. und seiner unmittelbaren Nachfolger das Anfang Februar 410 abgehaltene Generalkonzil von Seleukeia-Ktesiphon eingeschritten[5]. Aber ausdrücklich wird dabei jener Gebrauch als ein bisher herrschend gewesener eingeführt.

Schlechthin zu unterdrücken vermochte aber auch der Geist der neuen Zeit die häusliche Eucharistiefeier nur in ihrer alten Mahlgestalt. In die kultischen Formen gekleidet, welche die sakramentale Handlung im Rahmen des Gemeindegottesdienstes angenommen hatte, hat sie mindestens da und dort auch jetzt noch sich behauptet. Wiederum waren es näherhin aszetische Kreise, in denen dies geschah.

Es war im 5. Jahrhundert, als eine vornehme Tochter Roms, die jüngere Melania, am Abhang des Ölberges sich ein klösterliches Heim schuf. Eine tägliche Eucharistiefeier in den glänzenden Sakralbauten Jerusalems fand damals noch nicht statt. Die Römerin ließ sich und ihren Jungfrauen eine solche in den Mauern des eigenen Heims durch ihren Hauskaplan Gerontius abhalten. Daß dies nach einer ihr geläufigen römischen Sitte geschehen sei, wird dabei ausdrücklich bemerkt [6]. Auch bei dieser römischen Sitte kann es sich dann nur um häusliche Feier gehandelt haben. Denn von einer täglichen eucharistischen Gemeindefeier war man in Rom noch später weit entfernt. Hat doch sogar in der vorösterlichen Fastenzeit die Meßfeier eine Ausdehnung auf die bisher liturgielos gebliebenen Donnerstage erst durch Papst Gregor II. (715—731) erfahren [7] und noch früher offenbar nur wöchentlich viermal, Sonntags, Montags, Mittwochs und Freitags, stattgefunden [8].

Auch in der Entwicklung des kirchlichen Tagzeitengebets ist der Gegensatz von Haus und Gemeinde zu beobachten. Das von den Quellen der ersten Jahrhunderte berücksichtigte Stundengebet ist durchaus ein privates. Erst die glanzvolle Entwicklung der Gemeindeliturgie, in der das Siegesgefühl

der ersten nachkonstantinischen Friedenszeit sich auswirkte, ließ zunächst zu täglichem Morgen- und Abendgebet liturgische Versammlungen abhalten[9]. Eine Nachbildung der ursprünglich aufs engste mit der Taufspendung verknüpften österlichen Nachtwache hat weiterhin zunächst eine allgemein sonntägliche, bald eine schlechthin tägliche Vigilienfeier dargestellt. Mit dieser trat alsdann das liturgische Morgengebet in organische Verbindung. Zuletzt ist auch das System einer Gebetsweihe bestimmter Tagesstunden zwischen Morgen und Abend aus der Stille privater Hausandacht in den Kreis gottesdienstlicher Veranstaltungen im Kirchengebäude übergetreten. Der Bericht, den eine abendländische Pilgerin, wohl des Namens Ätheria, über das gottesdienstliche Leben Jerusalems am Ende des 4. Jahrhunderts hinterlassen hat, zeigt hier die ganze Entwicklung bereits abgeschlossen[10]. Hatten aszetische Kreise die letzte Heimstätte eucharistischer Hausfeier geliefert, so waren sie umgekehrt auf diesem Gebiete die Träger einer immer reicheren Ausgestaltung des liturgischen Lebens im Gemeinderaume. Denn ihre Angehörigen versammelten sich dort zu den verschiedenen Stundenfeiern der Nacht und des Tages, auch wenn ein Zusammenkommen der Gesamtgemeinde nicht möglich war. Auch davon gibt die Schilderung der Verhältnisse des frühchristlichen Jerusalems durch die Abendländerin einen lehrreichen Eindruck.

Nicht minder wurde anderseits die Rückwendung von der öffentlich-kultischen Feier des Tagzeitengebets zu seiner privaten Verrichtung durch das Aszetentum angebahnt. Das private Stundengebet der christlichen Urzeit mußte naturgemäß nach wie vor von dem Einsiedler geübt werden,

der aus seiner Weltabgeschiedenheit höchstens zur sonntäglichen Eucharistie heraustrat. In der orientalischen Heimat des Mönchtums begegnen wir denn auch beispielsweise in syrischer Sprache eigenen Stundengebetstexten für diese Andachtsübung des einzelnen. Auf abendländischem Boden machte sich in den Kreisen spanischer Aszetinnen schon des ausgehenden 4. Jahrhunderts die Neigung zu einer Hausfeier des kanonischen Stundengebets geltend, bei der die Beterinnen durch die geschulte Kraft eines kirchlichen Sängers unterstützt wurden. Aber das erste Konzil von Toledo hat im Jahre 400 solchen häuslichen Chordienst ohne Bischof, Presbyter und Diakon streng verpönt[11]. Auf anderem Wege und in anderer Form sollte gerade der Westen zu privatem Tagzeitengebet zurückkehren[12]. In der späteren Klosterwelt des Abendlandes hat sich frühzeitig der Gedanke durchgesetzt, daß der einzelne Mönch zu dem Gebete, das ihm im Schoße der klösterlichen Gemeindeliturgie mit obliegen würde, auch verpflichtet bleibe, wenn er sich auf Reisen befinde[13]. Zum Zwecke einer derartigen Verrichtung des Offiziums außerhalb der klösterlichen Gemeinschaft sind zuerst die Texte desselben, die beim feierlichen Chordienste einer Reihe verschiedener Folianten zu entnehmen waren, unter mehr oder weniger starker Abkürzung in ein einziges handliches Buch zusammengefaßt worden. Handschriftlich begegnen solche Reise-«Breviarien» für Angehörige verschiedener Ordenskongregationen seit dem Ende des 11. Jahrhunderts[14].

Unterdessen hatten die Vertretung der Gemeinde im kirchlichen Tagzeitengebet bei den bischöflichen und sonstigen nichtklösterlichen Kirchen die Kanoniker derselben übernommen. Auch für sie

ergab sich so folgerichtig wie für Mönche die Forderung einer mindestens gelegentlichen privaten Rezitation des Offiziums. Eine Trierer Synode des Jahres 1227 verlangte erstmals geradezu für alle Priester den Besitz von «Brevieren», aus denen «sie ihre Stundengebete lesen können, wenn sie auf Reisen sind»[15]. Die endgültige Ausgestaltung des neuen priesterlichen Gebetbuches des römischen Ritus erfolgte dann bekanntlich unter den Händen der Minderbrüder[16]. Seine durch den Ordensgeneral Haymo abgeschlossene Redaktion hat zunächst für den Orden selbst 1241 Papst Gregor IX. bestätigt. Persönlich aus der geistlichen Familie des seraphischen Heiligen hervorgegangen, hat Nikolaus III. (1277—1280) den Gebrauch dieses Franziskanerbreviers auch beim feierlichen Chordienste grundsätzlich aller Kirchen der Ewigen Stadt eingeführt. Rund ein Jahrhundert später dehnte ihn Gregor XI. (1370—1378) ausdrücklich auch auf die Lateranbasilika aus, die das letzte Bollwerk einer altertümlicheren Gestaltung des römischen Tagzeitengottesdienstes gewesen war.

Bei dieser gesamten Entwicklung sind bis auf den liturgischen Gruß und dessen Beantwortung Formen, die in den Verhältnissen einer Gemeindefeier wurzeln, auch für die private Verrichtung des Breviergebetes durch den einzelnen Priester festgehalten worden. Grundsätzlich handelt es sich dabei um eine ähnliche Erscheinung, wie sie vorlag, als in der Hauskapelle einer Melania die private Eucharistiefeier sich in die Formen des Gemeindegottesdienstes kleidete. Nur ein allerdings nicht zu unterschätzender Unterschied besteht. Dort fand ein verdecktes Sicherhalten ältesten liturgischen Lebens privater Natur statt; hier vollzieht sich eine Art unbewußten Rückfalls in ein solches Leben.

3. Das Erbe der Synagoge.

Was im Rahmen eines häuslichen wie des Gemeindegottesdienstes gleichmäßig von der Urkirche angetreten wurde, war ein liturgisches Erbe der Synagoge. Erfolgt ist lediglich die Erfüllung überkommener Formen mit einem in Gemäßheit des neuen Glaubens an den im Fleische erschienenen, gekreuzigten und aus dem Totenreiche sieghaft wieder hervorgegangenen Gottessohn vertieften und erweiterten Inhalt.

Mit der sakramentalen Gedächtnisfeier des Todes Christi wurde verknüpft die religiöse Weihe, die schon das gemeinsame Mahl der jüdischen Hausgenossenschaft überhaupt, besonders aber zur abendlichen Eröffnung der Sabbatfeier umgeben hatte. Die Richtlinien des Sabbatmorgengottesdienstes der Synagoge gingen unverändert in den auf die Morgenfrühe des Sonntags verschobenen Wortgottesdienst der christlichen Gemeinde über.

Je über einen Becher Weines und über das gebrochene Brot wurde zur Weihe des jüdischen Mahles ein kurzer Gebetsspruch gesagt. Ein umfangreicherer Spruch diente der Danksagung nach der Mahlzeit[1]. Den Namen der Berâkhâ, des «Preises», verdankten diese wie zahlreiche andere Gebilde israelitischen Gebetslebens ihrem typischen Anheben mit oder ohne Ausklingen in der Formel: «Gepriesen bist du, Herr, unser Gott!» Das packende Bild des synagogalen Morgengottesdienstes am Sabbat tritt uns in der Erzählung des Lukasevangeliums (4, 16—30) über das Auftreten des Herrn in der Synagoge von Nazareth entgegen. Die Vorlesung eines Abschnitts aus dem Gesetze und eines solchen aus den Propheten wurde durch den er-

baulichen Vortrag irgend eines Gemeindemitgliedes ergänzt. Nicht gefehlt hat auch ein Gebet, dessen Typus immer wieder in der Literatur des nachexilischen Judentums anklingt[2]. Von Hause aus war es wohl in der Opferliturgie des Tempels heimisch gewesen. Ein doppelter Preis Gottes als des Schöpfers aller Dinge und als des gütigen Lenkers der Schicksale Israels mündete schließlich in Gedankengänge der Bitte ein. Eine Zitierung des aus Is. 6, 3 entnommenen Dreimalheilig der himmlischen Chöre muß frühzeitig eingewoben worden sein. Erst nachträglich scheint dagegen eine gekürzte Gestalt des alten Gebets zur Trägerin der morgendlichen Rezitation des sog. Schma' geworden zu sein: eines aus den Bibelstellen 5 Mos. 6, 4—9; 11, 3—21 und 4 Mos. 15, 37—41 gebildeten Bekenntnisses zur Einheit Gottes und zu dem Bundesverhältnisse zwischen ihm und seinem auserwählten Volke. In dieser Funktion lebt die Kurzform des Gebets mit Einschluß des Dreimalheilig-Zitates im täglichen Morgengebete der Synagoge fort[3]. Die Doppellesung aus Gesetz und Propheten hat sich im Morgengottesdienst derselben am Sabbat und an Fest- und Bußtagen bis zur Gegenwart erhalten.

Der christlichen Feier des Herrnmahles angepaßt erscheinen die jüdischen Tischsegensgebete in dem eucharistischen Formular der Zwölf-Apostel-Lehre[4]. Daneben ist ihre Nachwirkung nicht nur in morgenländischem Tischgebete bald in einer mit jenen urchristlichen Texten nächstverwandter, bald in einer völlig unabhängigen Gestalt zu beobachten[5]. Auch der Segensspruch des liturgischen Tischgebetes des Abendlandes bewahrt bezeichnenderweise die echte Berâkhâ-Form: «Gepriesen

ist Gott in seinen Gaben und heilig in allen seinen Werken: der lebt und herrscht in ewige Ewigkeit» (Benedictus Deus in donis suis et sanctus in omnibus operibus suis: qui vivit et regnat in saecula saeculorum).

Der Lesegottesdienst der synagogalen Sabbatfeier ist zur Grundlage der Katechumenenmesse geworden[7]. Die zweifache Lesung aus Gesetz und Propheten stellt, den antiochenischen Brauch des 4. Jahrhunderts spiegelnd, das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen noch unverändert einer entsprechenden nichtevangelischen und evangelischen Doppellesung aus dem Neuen Testamente gegenüber[8]. Die nestorianische Liturgie hat die alttestamentliche Doppellesung als Gegenstück einer neutestamentlichen, speziell aus Paulusbriefen und Evangelien, grundsätzlich festgehalten. Nur während der gesamten österlichen Zeit und an Festtagen auch außerhalb derselben rückt die dann regelmäßig Isaias entnommene Prophetenlesung statt der in Wegfall kommenden pentateuchischen an die erste Stelle und räumt ihrerseits einem Abschnitt der Apostelgeschichte den Platz. Ein Vordringen des neutestamentlichen Lesestoffes macht hier im Anschluß an den uralten Brauch einer Lesung der Apostelgeschichte in der Osterzeit sich noch maßvoll geltend[9]. Geradezu die Verdrängung der alttestamentlichen Lesung aus dem eucharistischen Gemeindegottesdienst ist auf dem Boden Ägyptens das frühe erreichte Ergebnis einer in dieser Richtung sich bewegenden Entwicklung gewesen[10]. Die Vierzahl der Perikopen kehrt wieder, aber die drei nichtevangelischen werden sämtlich dem Neuen Testament, d. h. der Reihe nach den Paulinischen, den Katholischen Briefen und der

Apostelgeschichte entnommen. Eine Vermehrung der Zahl alttestamentlicher Lesestücke ist demgegenüber in verschiedenem Umfang durch die Liturgie der syrischen Jakobiten erfolgt[11]. Eine Dreizahl steht dabei am häufigsten einer solchen auch der neutestamentlichen Perikopen gegenüber. Die letzteren entstammen dann der Reihe nach der Apostelgeschichte oder den Katholischen Briefen, den Paulusbriefen und den Evangelien; den Stoff der alttestamentlichen Dreierreihe liefern der Pentateuch, die außerpentateuchischen Geschichts- bzw. die Weisheitsbücher mit Einschluß von Job und die Propheten. Wenigstens eine einzige alttestamentliche Lektion bewahrt vor einer apostolischen und einer evangelischen im Osten die armenische Liturgie[12]. Das gleiche tun im Westen in Übereinstimmung mit älteren gallischen Liturgiedenkmälern der ambrosianische und der mozarabische Ritus außerhalb der Osterzeit, in welcher eine Lesung aus der Apostelgeschichte die alttestamentliche ersetzt[13]. Auf der nämlichen Entwicklungsstufe stand die Messe Konstantinopels um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert[14], und wenigstens Spuren derselben hat die älteste Urkunde der nichtevangelischen Leseordnung Roms erhalten. Es ist dies eine Würzburger Handschrift, deren Perikopenangaben spätestens in die Zeit Papst Bonifatius' IV. (608—615) führen[15]. Erst nachträglich haben sich der byzantinische und der römische Ritus auf den bescheidensten Bestand von nur zwei Meßperikopen beschränkt. Nur jener hat dabei eine Heranziehung alttestamentlichen Lesestoffs in Übereinstimmung mit ägyptischem Brauche gänzlich fallen lassen. In Rom erinnert eine Verwendung bald alttestamentlichen, bald aposto-

lischen Stoffes als nichtevangelische Perikope immerhin noch an die ältere Gestaltung einer doppelten nichtevangelischen Lesung. So vielgestaltig diese Weiterbildung ist: in der einen oder andern Weise verrät sich doch immer wieder der schließliche Zusammenhang mit dem liturgischen Lesesystem der Synagoge. Noch mehr! Jener Zusammenhang wird mehrfach auch noch in der Einzelauswahl bestimmter alttestamentlicher Texte kenntlich, die einzelne oder mehrere Riten für bestimmte Tage des Kirchenjahres aufweisen [16].

Das alte doppelte Preisgebet für die Schöpfung und die Heilsführung Israels erfuhr auf christlichem Boden eine naturgemäße Erweiterung in einem Preise Gottes für die Erlösung durch Jesus Christus. Seit Eucharistiefeier und Wortgottesdienst unter Preisgabe des alten Mahlcharakters der ersteren endgültig sich verbunden hatten, hat dann das so erweiterte Gebet die alten eucharistischen Berâkhâ-Formeln in sich aufgesogen. In sämtlichen eucharistischen Liturgiedenkmälern des Ostens lebt, bald mit Händen greifbar, bald mehr oder weniger verblaßt, in mannigfacher Einzelausgestaltung der Grundtypus des großen eucharistischen Hochgebetes fort, der sich aus dieser Verschmelzung einer doppelten Erbschaft des synagogalen Kultus ergab. Am reinsten läßt ihn und seinen Zusammenhang mit dem jüdischen Mutterboden das Idealformular des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen erkennen, hinter dem der tatsächliche Brauch des altchristlichen Antiocheia steht [17].

Auf römischem Boden spiegelt sich in dem Sendschreiben des Apostelschülers Klemens an die Gemeinde von Korinth das Bild des großen Gemeindegebetes der sonntäglichen Wortliturgie [18]. Nichts

deutet dabei darauf hin, daß es am Ende des ersten Jahrhunderts bereits eine Verbindung mit der sakramentalen Feier habe eingegangen gehabt. Die ältesten unmittelbaren Urkunden römischer Liturgie wissen wir heute in den Gebetstexten der früher sog. Ägyptischen Kirchenordnung erhalten [19]. Denn es unterliegt keinem Zweifel mehr, daß wir an dieser in einer altlateinischen und in zahlreichen orientalischen Übersetzungen eine ursprünglich griechisch abgefaßt gewesene Schrift des Römers Hippolytos besitzen. In ihr hatte dieser unter dem Titel «Apostolischer Überlieferung» einer zeitweilig von ihm geleiteten schismatischen Gemeinde ihre Satzungen gegeben [20]. Hier begegnet nun umgekehrt ein ziemlich kurzes eucharistisches Hochgebet, das in mehrfacher Beziehung noch an die Mahlgebete der Zwölf-Apostel-Lehre erinnert und seine Unabhängigkeit von dem Gebet ursprünglich des synagogalen Sabbatmorgengottesdienstes unzweideutig durch das Fehlen des Dreimalheilig verrät [21]. Bekannt gewesen ist allerdings schon früher auch in Rom die Ausgestaltung dieses letzteren zum Hauptgebete der Eucharistiefeier. Denn als solches hat hier ein umfangreiches, mit Bitten verbundenes Dankgebet für Schöpfung und Erlösung ums Jahr 130 Justinus der Märtyrer in seiner ersten Apologie beschrieben [22].

Nicht minder als die Struktur des eucharistischen Gemeindegottesdienstes wurzelt im jüdischen Muttergrunde die Gliederung des Tagzeitengebetes [23]. Die Zweizahl von liturgischem Morgen- und Abendgebet, Orthros und Hesperinos nach griechischer, Laudes und Vesper nach römischer Bezeichnung, weist auf die zweimalige, morgens und abends dem Israeliten obliegende Ver-

pflichtung einer Rezitation des Schma'-Bekenntnisses zurück. Ein offensichtlich bewußtes Gegenstück zu der vielmehr dreimaligen täglichen Verrichtung des sog. Gebetes der achtzehn Benediktionen stellt es dar, wenn schon die Zwölf-Apostel-Lehre dreimal im Tage das Beten des Vaterunsers fordert[24]. In der Folgezeit knüpft hier einerseits die auf syrischem Boden zu beobachtende Beschränkung des nichtnächtlichen Stundengebets auf eine Morgen-, Mittags- und Abendandacht an. Anderseits hat die Dreizahl der synagogalen Gebetszeiten gewiß mindestens mitbestimmend auch bei der Entwicklung der Dreizahl der Tageshoren, Terz, Sext und Non, mitgewirkt. Schon der Afrikaner Tertullianus kennt deren Beobachtung in christlichen Kreisen als eine Übung, die allerdings nicht gleich verpflichtend sei wie die Einhaltung der morgendlichen und abendlichen Gebetszeit[25]. Dem römischen Ritus ist sie mit den übrigen abendländischen und den meisten morgenländischen Riten gemeinsam. Eine in der einen wie in der andern Weise zustande kommende Dreifaltigkeit des auf den Tag im engeren Sinne entfallenden Gebetes hat dann eine kaum weniger allgemein sich geltend machende Neigung zu einer Dreigliederung auch der nächtlichen Psalmodie erzeugt. Ganz allgemein aber wird ein Entwicklungszusammenhang zwischen kirchlicher und synagogaler Tagesweihe schon durch den Umstand erhärtet, daß beide übereinstimmend den liturgischen Tag mit dem Abend beginnen.

Ein entsprechendes Verhältnis besteht auf dem Gebiete kultisch-religiöser Weihe der Woche nicht nur vermöge der Beziehungen der Sonntags- zur Sabbatfeier. Die liturgisch so bedeutsam hervor-

tretenden Stationsfasttage des Mittwochs und Freitags haben gleichfalls in dem zweitägigen wöchentlichen Fasten ihr Vorbild, dessen sich der Pharisäer im Zöllnergleichnisse rühmt. Montag und Donnerstag waren dabei die Fasttage des jüdischen Brauches gewesen. Wiederum ist es schon die Zwölf-Apostel-Lehre, die den andersartigen christlichen vorschreibt, nicht ohne auf jenen mit einer polemischen Wendung Bezug zu nehmen[26]. Wie weit über alles das hinaus jüdisch-christliche Zusammenhänge auch in formalem Aufbau und im Inhalt liturgischer Einzeltexte sich feststellen lassen, wird noch Gegenstand einer sorgfältigen Nachprüfung sein müssen. Vorläufig darf hier einmal ausgesprochen werden, daß zu den in Betracht kommenden Stücken zwei gehören, bei denen man nicht ohne weiteres vermuten würde, sich in diese Richtung gewiesen zu sehen. Es sind der mit den Worten «Wir loben dich» beginnende Großteil des Gloria, der nachweislich nicht von Anfang an mit dem Engelsgesang Luk. 2, 14 verbunden war[27], und der nächstverwandte Anfang des Tedeum, dessen Typus im Osten in einer aus dem frühchristlichen Palästina spätestens des 5. Jahrhunderts stammenden Gruppe griechischer Abendlieder ein Echo findet[28]. Nur auf eine einzige bezeichnende Wendung des Gloria-Textes sei aufmerksam gemacht. «Wir danken dir wegen deiner großen Herrlichkeit», lautet hier ein merkwürdiger Satz. Ganz ähnlich sagt eines der eucharistischen Gebete der Zwölf-Apostel-Lehre: «Vor allem danken wir dir, weil du mächtig bist.» Ohne weiteres würde so enge Berührung mit urchristlichen Texten, die selbst dem jüdischen Gebetsleben noch so nahe stehen, reichlich zu denken geben. Aber auch die

übereinstimmende Gedankenwendung selbst liegt durchaus in der Richtung synagogalen Gebets, das im Geiste nationalistisch-theokratischen Empfindens nicht müde wird, das Königtum Gottes zu betonen. Dem christlichen Gebetsgefühl ist sie ebenso innerlich fremd. Das hat, nicht für die Macht und Herrlichkeit, sondern für die Vatergüte und Menschenfreundlichkeit des Unendlichen zu danken, den tiefsten Drang.

4. Der hellenistische Einschlag.

Aus der mütterlichen Scholle Palästinas und seiner jüdischen Volksreligion ist das junge Christentum erwachsen. Werbend hinausgetreten ist es in die weite Welt der hellenistischen Spätantike mit ihrer alten philosophischen Gedankentiefe und ihrer Stimmung eines neuen, mächtigen religiösen Sehnens, dem eine bunte Vielheit halbbarbarischer Mysterienkulte entgegenkam. Wie sehr seine Kunst sorglos in den der Kunstübung jener Welt vertrauten Gleisen weiterschritt, verkünden Schöpfungen wie die Malereien von Amor und Psyche nahe dem alten Eingang der römischen Domitillakatakombe. Wie starke Anleihen selbst der Ausdruck christlicher Lehrgedanken alsbald bei hellenistischem Denken machte, bekundet schon der Prolog des vierten Evangeliums. Von ihm über die Apologeten des 2. Jahrhunderts und die katholische Gnosis eines Klemens von Alexandreia bis zu Origenes führt eine ungebrochene Linie immer tieferer Hellenisierung jenes Gedankenausdrucks. Es wäre schlechterdings undenkbar, daß nicht auch das Werden der altkirchlichen Liturgie den Einfluß der hellenistischen Umwelt verspürt haben sollte.

Wohl vermögen wir hier vorerst vielfach noch nicht so klar zu sehen wie bezüglich des wurzelhaften Zusammenhangs, in dem sie mit dem kultischen Leben des synagogalen Judentums steht. Das liegt daran, daß wir über die Liturgie hellenistischer Mysterienreligion selbst nur recht ungenügend unterrichtet sind[1]. Auf eine Feststellung der zu dieser bestehenden Beziehungen käme es aber naturgemäß in erster Linie an[2]. So mag denn oft genug, selbst ohne daß ein solcher zunächst wirklich nachweisbar wäre, die Vermutung eines Zusammenhangs mit hellenistischem Mysterienkultus bei irgend einer Handlung, irgend einem Worte altchristlicher Liturgie sich aufdrängen, wo ein mit innerer Notwendigkeit geschehendes Sichauswirken spezifisch christlicher Ideen ebensowenig zu beobachten ist als eine Verwandtschaft mit Synagogalem. Immerhin ist des auch heute schon recht greifbar Werdenden nicht ganz wenig.

Von allgemeineren Erscheinungen sei nur eine herausgegriffen. Ein allgemeines Fürbittengebet, dessen von einem Vorbeter vorgesprochene Einzelabsätze durch die Gemeinde mit einem unveränderlichen Zwischenrufe beantwortet werden, ist der römisch-abendländischen Allerheiligenlitanei mit den verschiedensten Stellen östlicher Liturgie gemeinsam und kehrt in einer Form, die mehr der dem Orient geläufigen verwandt ist, im gallisch-spanischen Liturgiegebiet des Westens wieder. Die allgemeine Verbreitung läßt an der Zugehörigkeit zu ältestem liturgischen Formenbestand keinen Zweifel offen. Der synagogale Kultus bietet nichts, was als Vorbild in Frage käme. Aber daß derartiges interzessorisches Wechselgebet ganz in der späteren christlichen Weise in den Mysterien der Isis geübt

wurde, erfahren wir gelegentlich durch den «Verwandlungen»-Roman des Apuleius von Madaura[3]. Ja sogar schon für den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts ist sein Gebrauch im Kulte eines Zeus Sosipolis zu Magnesia am Maiandros inschriftlich bezeugt[4].

Besonders nachhaltig machte sich naturgemäß ein Einfluß in nichtchristlichen Geheimdiensten ausgebildeter Formen auf die Einweihung in das christliche Mysterium geltend. Das schlichte Tauchbad der Taufe, das Philippus an dem Kämmerer der äthiopischen Königin in dem nächstbesten Rinnsal am Wege vollzogen hatte, sah sich von einem immer reicheren Apparat vorbereitender und ergänzender Zeremonien umgeben. Seine Beschwörungen, Handauflegungen und Ölsalbungen stellen unverkennbar ein Gemeingut mystischen Einweihungsgottesdienstes dar. Ein in diesem Sinne besonders charakteristisches Motiv ist heute außer Übung gekommen. Bei dem erstmaligen Empfang der Eucharistie, der einst die Feier der Erwachsenentaufe zum Abschluß brachte, pflegte man nach der Brots- und Weingestalt den Neugetauften einen Kelch mit einer Mischung von Milch und Honig zu reichen[5]. Rom hat den ihm mindestens mit Ägypten gemeinsamen Brauch wohl bis ins 6. Jahrhundert bewahrt[6], und noch immer erinnert an ihn der Introitusgesang des ersten Sonntags nach Ostern: «Gleich neugeborenen Kindlein verlanget nach Milch sonder Falsch» (Quasi modo geniti infantes sine dolo lac concupiscite). Dieselbe Darreichung ist für die Mysterien des Attis ausdrücklich bezeugt, für süditalischen Dionysoskult schon des 4. bis 3. vorchristlichen Jahrhunderts mindestens in hohem Grade wahrscheinlich zu machen und vielleicht

auch der ägyptischen Isisreligion nicht fremd gewesen[7].

Sowenig als die Tauffeier entzog sich die regelmäßige Feier der Eucharistie in ihren äußern Formen der hellenistischen Beeinflussung. Den Abschluß einer nach jüdischer Sitte religiös geweihten wirklichen Sättigungsmahlzeit hatte sie ursprünglich gebildet, um dann in Verbindung mit einem vorwiegend in nüchterner Belehrung zum Verstand und Willen der Teilnehmer redenden Wortgottesdienste zu treten. Im Bannkreise des Mysteriengedankens wurde diese Verbindung zu einer Art Vorstellung und Gemüt mächtig erfassenden einheitlichen heiligen Dramas ausgestaltet. Das Erscheinen des himmlischen «Königs aller Dinge» im Kreise der Seinen, denen er, Priester und Speise zugleich, sich selbst zum Genusse darbietet: das ist der Inhalt des göttlichen Spieles[8]. Ein unverkennbarer Zusammenhang besteht zwischen der antiken Bühnenwand und dem Abschluß des geheimnisvoll sich dem Blicke der Gemeinde verschließenden Altarraumes, durch dessen Türen sich im Orient die Prozessionen des liturgischen Dramas bewegen[9]. Wie die höchste Entwicklung ihrer dramatischen Ausgestaltung, so eignet dem Osten eine fast verletzend realistische Betonung des Opfercharakters der eucharistischen Feier, zu der es wiederum nur in der Sphäre hellenistischen Empfindens kommen konnte. Man redete unbefangen geradezu von einem neuen «Geschlachtetwerden», zu dem Christus erscheine[10]. Die aus dem Munde des Vorläufers übernommene Vorstellung des mit den Sünden der ganzen Welt beladenen Gotteslammes spielte dabei eine hervorragende Rolle[11]. Nicht zufällig war es ein Papst griechisch-syrischer Abstammung, Sergius I. (687—701), der

den Gesang des Agnus Dei in die römische Messe einführte [12]. Von überragender Bedeutung ist endlich in außerchristlichen Mysterienkulten die Schau eines bestimmten Kultheiligtums. Sie erscheint geradezu als dasjenige, was das Heil des Eingeweihten bewirkt [13]. Man wird von solchen Gedankengängen das feierliche Zeigen der heiligen Gestalten nicht zu trennen vermögen, das unmittelbar vor der Kommunion im Gefüge des eucharistischen Mysteriendramas dessen eigentlichen Höhepunkt bildet. Der römische Ritus weist von ihm in der sog. kleinen Elevation nur mehr ein Rudiment auf. Höchster zeremoniöser Glanz umgibt es im Osten [14]. «Das Heilige den Heiligen!» lautet der gleichzeitig einladende und warnende Ruf, mit dem der Priester die Handlung begleitet. Schon die Zwölf-Apostel-Lehre kennt in gleichem Zusammenhang einen sinnverwandten Mahnruf von größerer Ausführlichkeit: «So einer heilig ist, soll er kommen; so einer es nicht ist, soll er in sich gehen!» [15] Die Gemeinde aber antwortete wenigstens ursprünglich allgemein mit dem Bekenntnis: «Einer ist heilig, einer Herr, Jesus Christus zur Verherrlichung Gottes des Vaters.» Ein Zusammenhang dieser Urgestalt der späterhin teilweise in trinitarischem Sinne ausgebauten Formel mit dem Apostelworte Phil. 2, 11 springt in die Augen. Näherhin hat vielleicht nicht dieses die Liturgie befruchtet, sondern schon der Völkerapostel auf einen uralten liturgischen Gemeinderuf angespielt.

Zweifellos hat die Ausgestaltung der Tauf- und Eucharistiefeier im Geiste des hellenistischen Mysteriengedankens ihre Mittagshöhe erst tief in nachkonstantinischer Zeit, etwa im 6. Jahrhundert, erstiegen [16]. Aber die Anfänge der Entwicklung reichen doch bis in die Urzeit hinauf.

Es waren aber naturgemäß keineswegs nur gerade die Formen der Mysterienkulte, in denen Empfinden und Brauch hellenistischer Religiosität den Ausbau der christlichen Liturgie befruchtete. Die antike Brautkrone, ursprünglich dämonische Gewalten abzuwehren bestimmt, hat eine beherrschende Stellung im Trauungsritus aller orientalischen Kirchen gewonnen [17]. Auf Bräuche antiker Totenaufbahrung, die der feine Spötter Lukianos bezeugt [18], geht die letzte Umarmung zurück, mit der im Begräbnisritual der griechischen Liturgie die «Brüder» von dem Verstorbenen Abschied nehmen, und nicht umsonst begleiten die wehmütige Zeremonie Gesänge, in denen die Trauer über die Flüchtigkeit von Leben und Schönheit mit so elementarer Gewalt erklingt wie einst in den Elegien des Joniers Mimnermos. Nicht ohne Zusammenhang mit dem besonders volkstümlichen Kulte des Asklepios und anderer göttlicher «Heilande» wird eine liturgische Betonung der Heilands- oder Retter-Eigenschaft Gottes und Christi zu begreifen sein, die wieder im Osten besonders stark zur Geltung kommt. In die nämliche Richtung weisen die liebevolle Fürsorglichkeit, mit der in ihren Fürbitten die Liturgie der Kranken gedenkt, weist eine Hoffnung auf «Heil», das an den Genuß der Eucharistie ebensosehr für den Leib als für die Seele geknüpft wird. Im Gegensatze zu den Heilgöttern des Heidentums wurde durch die Liturgie auch der erhöhte Herr als der wahre Arzt aller Menschenschwachheit erfahren, als der ehedem der vermeintliche Zimmermannssohn von Nazareth wohltuend die Straßen Galiläas und Judäas gegangen war.

Seinen Entscheidungskampf hat das Christentum in den Tagen der letzten und schwersten blu-

tigen Verfolgung gegen den Kaiserkult und gegen den Sonnenkult zu bestehen gehabt, mit dem jener seit dem frühen 3. Jahrhundert die innigste Verbindung eingegangen hatte. Auch aus dem Gegensatze zu diesen beiden Mächten spätantiker Religion sind der Liturgie Begriffe zugewachsen, die in ihr eine hervorragende Lebenskraft bekundeten: der Gedanke vom Königtum — richtiger würde man sagen: vom Kaisertum — des zur Allbeherrschung erhobenen Christus und die Vorstellung von ihm als der wahren, der geistigen Sonne, der Sonne der Gerechtigkeit. Die letztere Vorstellung hat ihren monumentalsten Ausdruck in der von Rom ausgegangenen Schaffung des Weihnachtsfestes gefunden: der Verlegung der Geburtsfeier Jesu auf den «Geburtstag des unbesiegten Sonnengottes» am 25. Dezember[19]. Schon früher hatte man in Alexandreia eine auf den 6. Januar fallende Doppelfeier der Geburt und Jordantaufe geschaffen gehabt. Auch dabei war eine Anlehnung an paganen Festbrauch maßgeblich gewesen. Die Geburtsnacht des Aion, in dem die seebeherrschende Gründung des großen Alexander den Gott der unbegrenzten Zeitdauer als ihren Stadtgott verehrte, war als die Geburtsnacht desjenigen gefaßt worden, dessen «Herrschaft kein Ende haben» sollte[20].

Kaiser und Sonnengott waren es, denen vor allem die Bezeichnung als «Herr» schlechthin, der Kyrios-Titel zukam. Es ist mit gutem Erfolge der Nachweis dafür angetreten worden, daß der Ruf des «Kyrie eleison» und seine drei- oder neunmalige Wiederholung aus dem Sonnenkult den Weg in die Liturgie und gefen hat[21]. Die Sache hat wenig Überraschendes, wenn man sich eine Tatsache vergegenwärtigt, die in ihrer Urkundlichkeit nicht

mehr durchschlagender sein könnte. Ein ägyptisches Papyrusbruchstück hat zwischen echt christlichen Gebetstexten, nur mit einer christlichen Schlußformel versehen, ein ganzes heidnisches Gebet größeren Umfangs erhalten, das der eigenartigen unter dem Namen des «dreimal größten» Hermes gehenden religiösen Literatur entstammt[22]. Wie oft sonst noch hellenistische Gebete in so billiger Weise einfach christianisiert worden sein mögen? — Vom Schrifttum ältesten christlichen und noch mehr von demjenigen spätantiken Gebets sind in einem solchen Grade nur dürftige Trümmer erhalten, daß für die Begründung auch nur einer Vermutung die Möglichkeit fehlt.

Ungleich häufiger hat jedenfalls ein Anschluß wenigstens an den sprachlichen Kunststil hellenistischen Gebets stattgefunden. Ein hervorragender klassischer Philologe hat uns den ersten Versuch einer Formenlehre der antiken religiösen Rede geschenkt[23]. Es würde sich reichlich der Mühe lohnen, auf das Fortleben der von ihm herausgearbeiteten Typen jener Rede einmal mindestens das annähernd dem abendländischen Pontifikale und Rituale entsprechende Euchologion auch nur des einen griechischen Ritus durchzugehen. In hohem Grade ist vor allem eine Häufung verschiedenartiger Anreden der Gottheit und dabei eine Bestimmung des göttlichen Wesens durch verneinende Aussagen wie «unsterblich, unendlich, unaussprechlich, unfaßbar» usw. der liturgischen Sprache wenigstens des Ostens unter hellenistischem Einfluß geläufig geworden[24].

Besonders war es das eucharistische Hochgebet, das in diesem Sinne eine Übermalung erfuhr, und hier kreuzte sich mit der Beeinflussung der Form durch hellenistischen Gebetsstil eine solche des In-

halts durch die Gedankenwelt hellenistischer Philosophie. Von ihren Schuldoktrinen war diejenige der Stoa zu einer philosophischen Religion geworden, deren Höhenlage bei einem Epiktetos und Markus Aurelius, dem Kaiser im Philosophenmantel, sich ermessen läßt. Ihr Denken dem eigenen wahlverwandt zu fühlen, hat man sich auf christlicher Seite so wenig geschämt, daß man dem Hauche ihres Geistes selbst das heiligste der eigenen Gebete öffnete. Einen Gemeinplatz stoischer Literatur hatte von jeher eine glanzvolle Schilderung der beseelt gedachten und der Gottheit gleichgesetzten Welt und der Schönheit und Zweckmäßigkeit ihrer Teile gebildet. Cicero, Seneca und der Rhetor Ailios Aristeides bieten den Nachhall älterer Behandlungen des Themas[25]. Der später zum Christentum übergetretene Firmicus Maternus zeigt an zwei Stellen seines astronomischen Werkes, wie schon auf heidnischem Boden das Wort begeisterter Beschreibung sich zum Gebetsworte wandelte[26]. Bis zu wörtlichen Anklängen an diese Quellen steigert sich nun aber eine stoische Beeinflussung, die auch im eucharistischen Hochgebet namentlich des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen der Preis Gottes als des Weltschöpfers bekundet. Die Weisheit des persönlichen Urhebers aller Dinge wird in Klängen verherrlicht, die einem pantheistischen Hohenliede auf Gott-Welt entstammen.

5. Mannigfaltigkeit und Einheitlichkeit.

Einer der verdientesten liturgiegeschichtlichen Forscher, die Deutschland im 19. Jahrhundert besaß, Ferd. Probst, hat dem Schlußkapitel eines seiner

Bücher die Überschrift gegeben: Una sancta catholica et apostolica liturgia («Eine einzige heilige katholische und apostolische Liturgie»)[1]. Das Wort ist zutreffend, wenn es nur die innere Einheit und Unveränderlichkeit wie die tiefe Erhabenheit des Wesenskernes bezeugen soll, dem in der Kirche eine nie abgerissene, bis in das apostolische Zeitalter hinaufführende liturgische Entwicklung seine wandelbare Form leiht. Es wäre grundfalsch, sobald es besagen wollte, daß durch diese Entwicklung ein Komplex ursprünglich einheitlicher, von den Aposteln geschaffener liturgischer Formen zu immer größerer Mannigfaltigkeit differenziert worden sei. Nicht von ältester Einheitlichkeit zu wachsender örtlicher Verschiedenheit, sondern von dieser zu zunehmender Vereinheitlichung schreitet der geschichtliche Werdegang der Liturgie fort.

Die von vornherein für ihn gegebenen Voraussetzungen waren überall dieselben: die spezifisch christlichen Inhalte des Kultus und die zwei formalen Triebkräfte des Lebenszusammenhangs mit der synagogalen Gottesverehrung und des Einflusses der hellenistischen Umwelt. Solche Einheit der Voraussetzungen mußte eine gewisse Einheitlichkeit auch der Entwicklung selbst und ihrer Ergebnisse natürlich erzeugen. Es mußten überall dieselben mit den neuen christlichen Inhalten nicht vereinbarlichen Elemente des synagogalen und hellenistischen Erbes abgelehnt werden. Überall mußten dieselben zur Einkleidung jener Inhalte besonders geeigneten Elemente des Doppelerbes führende Bedeutung gewinnen. Eine über das hinausgehende ursprüngliche Einheitlichkeit mindestens der textlichen Seite der Liturgie war schon dadurch ausgeschlossen, daß das liturgische Textwort in frühe-

ster Zeit weitgehend einer im Einzelfalle stets neuen Prägung durch den Liturgen unterlag.

Das Recht liturgischer Textesimprovisation wird für die wandernden Träger charismatischer Begabung durch die Zwölf-Apostel-Lehre ausdrücklich festgelegt[2]. Justinus bezeugt es mittelbar auch für den ordnungsmäßigen Gemeindevorsteher, wenn er sagt, daß dieser das eucharistische Hochgebet verrichte, «soweit seine Kraft reicht»[3]. Schlechthinige Festigung des auf den Lippen des Beters zunächst flüssig gewesenen Wortlautes der liturgischen Rede war der erste Schritt, den die liturgische Entwicklung neben der Vermählung des christlichen Inhaltes mit Formelementen jüdischen und hellenistischen Ursprungs zu tun hatte. Dieser Schritt konnte nur im Schoße der Einzelgemeinde getan werden. Hier war es, wo eine besonders glückliche oder von einem besonders verehrungswürdigen Urheber oder in einem besonders denkwürdigen Augenblick vollzogene Textprägung bleibende Geltung gewann. Wir hören, daß die ostsyrisch-persische Kirche eine feste Stelle in ihrer Meßliturgie des Gründonnerstags einem Texte gegeben habe, den ihr Oberbischof Simeon bar Sabbâ'ê angestimmt hatte, als er zu Anfang der Christenverfolgung des Sassaniden Sapor II. am 12. April 344 oder 17. April 341 zum letzten Male vor seinem Bekennertode die heiligen Geheimnisse feierte[4]. Das ist durchaus glaubhaft, und ähnliche Fixierung liturgischen Textes unter dem Einflusse von Ereignissen der Verfolgungszeit mag auch im Römerreiche oft genug vorgekommen sein.

Durchweg wird man sich ja allerdings an die Erkenntnis gewöhnen müssen, daß die formelhafte Bindung des liturgischen Gebetswortes in seiner

späteren Gestalt merklich früher erfolgte, als man das anzunehmen geneigt sein möchte. An Spuren der Verfolgungszeit liegt manches in den Texten jüngerer Tage vor[5]. Neben einem Gebete für die Hasser und Verfolger des christlichen Namens steht ein solches für die im Gefängnis oder bei Zwangsarbeit schmachtenden Opfer der Verfolgung. Um Standhaftigkeit im Bekenntnis des verfolgten Glaubens oder geradezu um das Glück des Martyriums wird gebetet. An die verschiedenen hierarchischen Grade herangerückt, erscheinen die Bekenner als ein geschlossener Stand innerhalb der Gemeinde. Litaneiformulare und eucharistische Fürbittengebete des griechischen Ostens bringen derartige Züge und finden dabei abendländische Gegenbeispiele nicht nur in Denkmälern des gallischen Liturgiegebietes. Auch die allgemeinen Fürbitten der römischen Karfreitagsliturgie gehören in diesen Kreis.

Im Schoße der Einzelgemeinde erfolgte auch die erste Redaktion des liturgischen Gesamtlebens in den frühesten liturgischen Büchern. Aus der ägyptischen Landstadt Thmuis ist das Ergebnis einer solchen Redaktion an einem Kirchengebetbuch erhalten, dessen wohl jüngste Texte ihren mit dem großen Alexandriner Athanasios befreundeten Bischof Serapion zum Verfasser haben, also etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden sind[6]. Sogar dem starken kirchlichen Machtwillen Alexandreias gegenüber behauptete sich also damals noch das liturgische Einzelleben auch kleinerer Orte des Nillandes. Entsprechend wird durch ein Schreiben des Papstes Innocentius I. (401—417) an Bischof Decentius von Gubbio die Tatsache belegt, daß in dieser umbrischen Kleinstadt zu Anfang des 5. Jahrhunderts der liturgische Brauch von demjenigen

der großen römischen Kirche, abwich [7]. An irgend einem andern Punkte des mittleren oder oberen Italiens hat der unbekannte Verfasser der Ambrosius zugeschriebenen Bücher «über die Sakramente» [8] eine von derjenigen Roms wie von derjenigen Mailands verschiedene, wenn auch mit beiden verwandte Textgestalt des eucharistischen Hochgebetes kommentiert. Zwei aus dem merowingischen Gallien spätestens des 7. Jahrhunderts erhaltene Sakramentare [9] scheinen aus Autun und Auxerre zu stammen. In der starken Verschiedenheit, die das Textgut beider aufweist, kommt die weitgehende Selbständigkeit zum Ausdruck, die im Rahmen des altgallischen Ritus das liturgische Leben selbst zweier doch nicht allzuweit auseinander liegender Städte sich wahrte.

Was diese einzelnen Urkunden bezüglich der bunten Mannigfaltigkeit ältester Liturgiegestaltung lehren, das bestätigen Allgemeinerscheinungen des liturgischen Textbefundes. Auf eine besonders charakteristische Tatsache sei hingewiesen. Hätte die Einheitlichkeit einer textlich fixierten apostolischen Urliturgie an der Spitze der Entwicklung gestanden, so müßte ein Element wie die eucharistischen Einsetzungsworte entweder in wesentlich unveränderter Gestalt in den verschiedensten Texten wiederkehren oder es müßte doch sich eine erst mit der Zeit fortschreitende Vermannigfaltigung einer einheitlichen Grundform dieses Elements zu beobachten sein. Aber das Gegenteil ist der Fall. Die älteste Stufe, auf die sich die Entwicklung der liturgischen Textgestalt der Abendmahlsworte zurückverfolgen läßt, ist diejenige weitestgehender Mannigfaltigkeit, deren Verhältnisse wohl schon in der starken Verschiedenheit selbst der vier biblischen Fassungen nachwirken. Unter dem Einfluß

einer Rückwirkung dieser auf die Liturgie haben dann im Laufe der Zeit weit eher die Textformen verschiedener liturgischer Formulare einander sich angenähert[10].

Worauf sich die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der Liturgie erstreckte, waren dabei keineswegs nur die Fragen der Textgestaltung oder einzelnen mehr oder weniger untergeordneten rituellen Brauches. In wie maßgeblichen Punkten eine lokale Sonderhaltung herrschen konnte, belegt der doppelte Osterstreit des 2. Jahrhunderts. Es hat sich hier bei dem Gegensatze zwischen Rom und Kleinasien nicht ausschließlich oder auch nur vorwiegend um eine Kalenderfrage gehandelt. In Frage stand das gesamte Ethos der Feier des christlichen Pascha, stand letzten Endes ihr eigentlicher Gegenstand. In Rom mit seiner unbedingt sonntäglichen Begehung des Festes war jener Gegenstand die geschichtliche Tatsache der Auferstehung des Herrn. Nur mit Trauer konnte im Gegensatze zu dem nachfolgenden Osterjubel an den beiden vorangehenden Fasttagen der geschichtlichen Tatsachen seines Todesleidens und seiner Grabesruhe gedacht werden. Die am 14. des jüdischen Frühlingsmonats Nisan haftende Feier Kleinasiens konnte mit diesem sich aus dem vierten Evangelium ergebenden Todesdatum Jesu unmöglich den Gedanken an seine Auferstehung verknüpfen. Näheres über ihre Gestaltung zu erschließen, gestattet heute eine altchristliche Schrift anscheinend aus der Zeit der Streitigkeiten mit Rom, die in koptischer und äthiopischer Übersetzung zu Tage trat[11]. Demnach hätte einem den Tag über beobachteten Fasten nach Einbruch des Dunkels eine festliche Mahlfeier der Eucharistie ein Ende gemacht. Ihre Festesstimmung konnte nur auf die schon im

Kreuzestode vollzogene heilsökonomische Tatsache der Erlösung sich beziehen, deren überwältigender Größe gegenüber sogar das leere Grab des Ostermorgens nur noch die untergeordnete Bedeutung einer bestätigenden Ergänzung zu haben schien. Der hier klaffende Gegensatz bestand nicht nur zwischen Rom und Kleinasien, und er ist durch den Sieg der römischen über die kleinasiatische Übung noch nicht abschließend zum Austrag gebracht worden. Der «persische Weise» Aphrahat, der seine 22 prosaischen Abhandlungen in syrischer Sprache in den Jahren 337 und 344 im Sassanidenreiche verfaßt hat[12], äußert sich über die Paschafeier in einem Sinne, der sich nahe mit der kleinasiatischen Auffassung berührt[13]. Nur der Wochentag des im Todesleiden errungenen Erlösersieges ist hier an die Stelle seines Monatsdatums getreten. Verschiedene Reihen syrischer Hymnen des hl. Aphrem († 373) beschäftigen sich mit der Kreuzigung, dem Feste der «ungesäuerten Brote», dem Frühlingsmonat und seiner kirchlichen Feier[14]. Auch sie scheinen für Nisibis und Edessa eine Gestaltung dieser Feier vorauszusetzen, bei der ein einziger Tag einheitlich das Gedächtnis an die mit der Erlösungstat verbundenen Einzelereignisse zusammenfaßte. Nicht minder muß Ägypten ursprünglich das kleinasiatische Empfinden geteilt haben. In Alexandreia fiel noch 457 die feierliche österliche Taufspendung in die Nacht nach dem Karfreitag, nicht in diejenige vor dem Ostersonntag[15].

Einheitlichkeit ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel der liturgischen Entwicklung. Angebahnt wurde sie allmählich für immer weiter sich ausdehnende Teilgebiete und, was den liturgischen Text anlangt, für bestimmte Elemente desselben.

Ein gewisses formelhaftes Gut war zweifellos schon im ältesten Kultus der Einzelgemeinden einer textlichen Improvisation entrückt gewesen. Der Wortlaut des liturgischen Grußes und seiner Beantwortung, derjenige eines Dialogs zwischen Vorsteher und Gemeinde, an der Spitze des eucharistischen Hochgebets, der Anfang des letzteren, die Art, wie in ihm das Dreimalheilig eingeführt und nach demselben weitergefahren wurde, der Wortlaut des Dreimalheilig selbst und die Gestaltung doxologischer Gebetsabschlüsse: das alles waren Dinge, die zunächst lokal sicherlich schon unverbrüchlich feststanden, als es dem Liturgen noch gestattet war, die Füllung zwischen solchem formelhaften Fachwerk in mehr oder weniger freier Rede zu erschaffen. Frühzeitig festgelegt war ebenso unstreitig durch die Macht der Gewohnheit auch die Gedankenabfolge, die bei jener Füllung einzuhalten war. Die naturgemäße Bedeutung eines Gerüstes formelhaft gefestigter Einleitungs-, Übergangs- und Abschlußwendungen lag ja gerade darin, daß sie für eine bestimmte Gedankenführung gewissermaßen die Wegzeichen darstellten. Alles derartige hat sich nun frühzeitig auch für einen weiteren Bereich in gleichmäßiger Weise gefestigt. Der einleitende Dialog des eucharistischen Hochgebets wird, wie er heute der Präfation vorangeht, für Rom erstmals durch die «Apostolische Überlieferung» des Hippolytos und wenige Jahrzehnte später gleichlautend für Nordafrika durch Cyprianus († 258)[16] bezeugt. Ein Gedankengang des Gebetes der Taufwasserweihe, der sich enge mit demjenigen bestimmter Abschnitte des heutigen römischen Textes berührt, schimmert auf afrikanischem Boden sogar schon vor 201 in der Schrift des Tertullianus «über die Taufe»[17] durch.

6. Geschlossene Gebiete und führende Zentren.

Eine Reihe verschiedenartiger Momente ist bei der allmählichen Verminderung der ursprünglichen liturgischen Mannigfaltigkeit bestimmend gewesen. Entscheidende Bedeutung hatte jedenfalls die straffere Ausgestaltung der kirchlichen Provinzialverfassung, die nach dem Muster der politischen einsetzte, seit die Kirche in engste Beziehung zum christlich werdenden Römerstaate getreten war. Mit ihrer Metropolitan-, Primatial- und Patriarchalgewalt schuf sie dem urchristlichen Begriff der bischöflichen Gemeinde übergeordnete Einheiten, die ihren Einfluß auf alle Seiten kirchlich-religiösen Lebens mit der ganzen Kraft junger Neuschöpfungen geltend machten. Es war unmöglich, daß sich diesem Einfluß die Liturgie entzog. Nichts lag vielmehr näher, als daß statt der Einzelgemeinde nunmehr jene höheren Einheiten die Führung der liturgischen Entwicklung übernahmen. Kultischer Brauch und Text der kirchlichen Zentren, die ihre Bischöfe in eine bevorrechtete Stellung erhoben sahen, wurden für das gesamte deren Oberleitung unterstehende Gebiet vorbildlich. Einen Zwang zur Annahme der eigenen Liturgieform haben sie auf ihre Jurisdiktionsbezirke zunächt kaum ausgeübt. Es bedurfte desselben nicht. Immerhin hat beispielsweise im Jahre 517 ein Konzil zu Gerunda die Durchführung liturgischer Einheit für die spanische Kirchenprovinz Tarragona ausdrücklich beschlossen[1]. Aber meist vollzogen sich die Dinge allmählich und in stiller Selbstverständlichkeit. Das war um so leichter, weil naturgemäß eine Verwandtschaft der litur-

gischen Formen von vornherein durch örtliche Nachbarschaft gegeben war.

Die auszugleichenden Unterschiede oder selbst Gegensätze wuchsen allerdings, je weiter Teile der neuen kirchlichen Großsprengel von deren Hauptstädten entfernt waren und vermöge lokaler Nähe in ihrer Liturgiegestaltung von Hause aus sich mit der im Grenzgebiete eines andern Sprengels herrschenden berühren mochten. Die Vereinheitlichung der Liturgie mußte deshalb dort besonders nachdrücklich und erfolgreich einsetzen, wo eine kirchliche Gebietseinheit sich restlos natürlichen geographischen Grenzen einfügte. Ägypten ist von jeher ein Gebiet gewesen, dem die benachbarten Wüsten und der einzige Lebensnerv des Nilstroms strengste geographische Geschlossenheit verliehen. Darauf beruhte seine geschichtliche Rolle seit den Tagen der ältesten Pharaonen. Keine christliche Metropole konnte ihre Geltung so leicht durchsetzen wie Alexandreia. Es ist deshalb mehr als verständlich, daß liturgische Eigenart Ägyptens immer und immer wieder als etwas in sich Gefestigtes und völlig Alleinstehendes aller sonstigen Weise mindestens des Ostens gegenübertritt. Eine statt des «Friedens» die Gemeinschaft des «Herrn» wünschende Form des liturgischen Grußes, eine ursprüngliche Stellung des eucharistischen Fürbittengebets vor dem Dreimalheilig, statt nach dem konsekratorischen Gebetskreise, das Fehlen einer Erweiterung des Dreimalheilig durch den Hosannaruf des Palmsonntags, die Ausbildung eines grundsätzlich alle Gebete an Christus, statt an Gott Vater richtenden Typus eucharistischer Liturgie[2], eine von Hause aus den Diakon wenig hervortretenlassende Gestaltung litaneiartiger allgemeiner

Fürbitten das sind nur einige wenige von den allerbezeichnendsten Zügen dieser ägyptischen Sonderart. Daß dieselbe mehrfach sich gegen den ganzen übrigen Orient mit abendländischer Art bald Roms und des prokonsularischen Nordafrika, bald Galliens berührt, ist nicht überraschend. Auch sonst wird ja wohl fühlbar, wie stark altchristliche Missions- und Lebensbewegung den Seehandelswegen folgte, die Alexandreia mit den Häfen von Karthago, Ostia und Massilia verbanden.

Für die Geschichte Syriens ist nicht minder das Fehlen einer scharfen geographischen Begrenzung bestimmend gewesen. Auch hier spiegeln sich in den liturgiegeschichtlichen allgemein historische Verhältnisse von geographischer Bedingtheit[3]. Antiocheia hat zwar im einzelnen einen sehr weittragenden liturgischen Einfluß ausgeübt. Bis an den Tigris, nach Konstantinopel, Rom und Gallien lassen sich die Beziehungen zu ihm speziell im Rahmen des Perikopenwesens verfolgen[4]. Aber ein geschlossenes antiochenisches Liturgiegebiet hat es niemals gegeben, und in Antiocheia selbst ist die neben dem achten Buche der Apostolischen Konstitutionen durch Chrysostomos kenntlich werdende bodenständige liturgische Weise frühzeitig durch eine fremde, erst durch diejenige Jerusalems, dann durch diejenige Konstantinopels verdrängt worden[5].

Gleich stark wie die natürliche hat die politische Begrenzung bestimmter Gebiete die Vereinheitlichung ihrer Liturgie begünstigt. Der ostsyrische Ritus der Nestorianer zeigt vielfach ein ebenso eigentümliches Gesicht wie die liturgische Sonderart Ägyptens. Das beruht darauf, daß in ihm die Liturgieform der Christenheit des sassanidischen Perserreiches fortlebt, das eine immer wieder von

Kriegslärm umbrandete staatliche Grenze gegen das römische Reichschristentum der Mittelmeerländer abschloß.

Besonders bedeutsam mußte die politische Grenze da werden, wo es sich im Gegensatze zu Persien um diejenige eines christlichen Nationalstaates handelte. Das war ursprünglich in Armenien der Fall. Im Abendland hat für das galläzische Suevenreich schon im Jahre 563 das erste Konzil von Braga als nächste Folge der Rückkehr des Königsgeschlechts zum Katholizismus die Einführung einer einheitlichen Liturgie vollzogen[6]. Auch das Westgotenreich Spaniens und — damals auch noch — des südwestlichen Galliens hat eine Vereinheitlichung seiner Liturgie auf nationaler Grundlage erlebt, nachdem sein Herrscherhaus vom Arianismus zum katholischen Bekenntnis übergetreten war. Durch das vierte Konzil von Toledo wurde im Jahre 633 der Grundsatz einer einheitlichen Reichsliturgie für Psalmodie und Meßfeier aufgestellt[7]. Zu restloser Durchführung ist dieser Grundsatz freilich nicht gekommen. Das durch den großen Kardinal Ximenes zum Druck gebrachte mozarabische Meßbuch[8] weist gegenüber den Urkunden alttoledanischer Liturgie, deren handschriftlich erhaltene Reihe an einem Perikopenbuche aus dem Kloster Silo mit einer solchen schon des 7. Jahrhunderts einsetzt[9], Unterschiede auf, die sich nicht als das Ergebnis einer geradlinigen Fortbildung begreifen lassen.

Diesen Germanenstaaten des Westens stand im Osten die Erscheinung der völkisch verankerten, häretischen Sonderkirche als Trägerin des liturgischen Einheitsgedankens gegenüber. Sie wurde in der Wacht des nationalen Kulturbesitzes für das armenische Christentum schon seit 428 die

Erbin des eigenen Königtums, das erst unter den Herrscherfamilien der Bagratiden (885—1054), der Rubeniden (1080—1342) und der abendländischen Lusignans (1342—1375) wieder auflebte. In Ägypten war von vornherein vermöge ihrer Abgeschlossenheit die monophysitische Koptenkirche zur Erhaltung der bodenständigen liturgischen Eigenart berufen, als das orthodoxe Kirchentum griechischer Sprache, das in Lebenszusammenhang mit den übrigen Teilen der griechisch-christlichen Welt stand, landfremden Einflüssen sich öffnete. Für das ostaramäische Liturgiegebiet schuf wenigstens, seit die persisch-römische Reichsgrenze durch den Ansturm der arabischen Eroberungsheere ausgelöscht worden war, das nestorianische Bekenntnis die einzige Form einheitlichen Zusammenhaltes.

Nationale wie sonderkirchliche Bindungen eines Liturgiegebietes wirkten ebensosehr nach außen abschließend als nach innen vereinigend, hemmten also eine liturgische Vereinheitlichung, die über die in ihrem Rahmen selbst erreichte noch hinausgegangen wäre. Hier setzte die Wirkung einiger weniger Zentren kirchlichen Lebens ein, deren liturgiegeschichtliche Bedeutung eine schlechthin überragende war. Es sind deren nur drei: Jerusalem, die heilige «Stadt unsres Gottes», wie ein liturgisches Gebet selbst sie nennt; Konstantinopel, die Hauptstadt des durch Justinians abendländische Eroberungen erneuerten Römerreiches, und Rom, die Stadt der Päpste.

Von ihnen hat Jerusalem unmittelbar die wichtigste Rolle gespielt[10]. In den glänzenden Sakralbauten, die in der Stadt und ihrer Umgebung seit den Tagen Konstantins in immer wachsender Zahl den Triumph des Kreuzes verkündeten, entfaltete sich ein gottes-

dienstliches Leben von einzigartigem Charakter und überwältigender Großartigkeit. An der Stelle, an welcher sie sich vollzogen hatten, in möglichst dramatischer Form die Tatsachen der neutestamentlichen Heilsgeschichte nacherleben zu lassen, war das Ziel seiner reichbewegten Feiern. Pilger aus allen Teilen der schon von christlichen Sendboten durchzogenen Welt waren seine oft bis zu Tränen und lautem Schluchzen erschütterten Teilnehmer. Sie trugen die tiefen hier empfangenen Eindrücke in die Heimat zurück und warben dort in lebhafter Schilderung des Geschauten und Gehörten unwillkürlich für eine Nachahmung desselben. War es noch gestern die römische Kolonie Aelia gewesen, deren Bischof als Suffragan dem Metropoliten von Cäsarea unterstand, so wurde das «neue Jerusalem» dergestalt zu einem Pietätszentrum, dessen Ausstrahlungen bis an die Gestade des Atlantischen Ozeans und an die Tore Indiens, bis auf die britischen Inseln und an den Rand der Sahara wirksam waren.

Sein eucharistisches Formular galt als Werk des apostolischen ersten Stadtbischofs Jakobus, des «Bruders des Herrn». Im griechischen Urtext hat es nordwärts zeitweilig bis nach Thessalonike im Gebrauche gestanden[11]. Textbruchstücke, die griechisch und koptisch in ägyptische Liturgie eingebettet sich finden[12], bezeugen eine Gunst, deren es sich einst auch nach Süden hin erfreute. In einem doppelten syrischen Texte ist es zur Hauptform der eucharistischen Feier in den monophysitischen Gemeinschaften der Julianisten und Jakobiten geworden[13]. Ins Armenische ist die von den ersteren, ins Äthiopische die von den letzteren benützte Textgestalt weiterübersetzt worden[14]. Eine Über-

tragung ins Georgische und ins Kirchenslawische erfolgte aus dem griechischen Original [15]. Einzelne Gebete sind in verschiedenen lateinischen Übersetzungen in früh- und hochmittelalterliche Meßbücher auch des Abendlandes eingedrungen [16].

Neben der «Jakobusliturgie» waren es das Perikopenwesen und der Festkalender Jerusalems die einschließlich des gesamten Rituals für die Feiern seines Kirchenjahres, die zunächst als Ganzes im Osten weite Verbreitung fanden [17]. Ein Lektionar in christlich-palästinensischem Dialekt stammt aus einer aramäischen Gemeinde Ägyptens, die in jener Mundart den Gottesdienst nach hierosolymitanischem Ritus feierte [18]. In der Gestalt rund der Mitte des 5. Jahrhunderts liegt jener Ritus der Fest- und Perikopenordnung des altarmenischen Kirchenjahres zu Grunde [19]. Die Entwicklungsstufe, welche er unmittelbar nach der arabischen Eroberung Palästinas erreicht hatte, spiegelt sich in georgischen Liturgiedenkmälern [20]. Nach dem Abendland hat der Festbrauch des frühchristlichen Jerusalems, wie ihn in Übereinstimmung mit jenen orientalischen Urkunden schon der Bericht der Ätheria schildert, wenigstens in einzelnem vorbildlich gewirkt. Bei der Palmenprozession des Palmsonntags und der Kreuzverehrung des Karfreitags liegt die Sache für jeden klar zu Tage, der einmal die anschauliche Schilderung der abendländischen Pilgerin gelesen hat. Erst einige Jahrzehnte nach deren Besuch in Jerusalem kam dort die Lichterprozession am Darstellungsfeste in Aufnahme [21]. Daß sie mit dem Feste selbst aus der palästinensischen Heimat nach dem Westen vorgedrungen ist, bleibt gleichfalls einleuchtend, auch wenn wirklich, wie es scheint, in Rom mit dem festlichen Gebrauche des Ostens ein aus

bodenständiger heidnischer Kultübung stammender älterer Sühneumgang verschmolz [22]. Aber auch die römische dreimalige Meßfeier des Weihnachtsfestes ist durch die Art angeregt, in welcher man nach Ätheria und der altarmenischen Perikopenordnung in Jerusalem noch am 6. Januar das Geburtsfest des Heilandes beging. Die Nachtmesse in der «Krippen»kirche Santa Maria Maggiore und die Tagesmesse an der vatikanischen Apostelgruft haben ihr Vorbild in einer Eucharistiefeier, die als Abschluß eines nächtlichen Vigilgottesdienstes in der Geburtskirche zu Bethlehem stattfand, und in derjenigen, die am nächsten Vormittag in der konstantinischen Basilika des Golgothaareals folgte [23]. Römischer Lokalsitte gehört es an, daß man auf dem Prozessionswege vom Orte der nächtlichen zu demjenigen der Tagesfeier am Fuße des Palatins Halt machte, um beim Leuchten des Morgenrots auch hier in einer Auferstehungskirche das heilige Opfer darzubringen, die halbes Mißverständnis einer Märtyrin Anastasia geweiht hatte. Die Erweiterung des Programmes erfolgte zu der Zeit, als jenes Heiligtum die Hofkirche der in den palatinischen Palästen residierenden Statthalter des byzantinischen Kaisers geworden war, vermutlich durch Papst Johannes III. (561—574) [24]. In der neuen Messe fand als Graduale genau derjenige frei behandelte Text von Psalm 117, 23 und 26 f. Verwendung, den Ätheria in der Morgendämmerung auf dem Prozessionswege von Bethlehem nach Jerusalem hatte singen hören.

Der liturgische Einfluß, den vor dem Ausbruch des ersten Bilderstreites Konstantinopel ausgeübt hat, läßt sich mit demjenigen Jerusalems nicht vergleichen. Eine sehr frühe Ausdehnung der haupt-

städtischen Liturgie mindestens im ganzen Gebiete des Ägäischen Meeres wird aber immerhin angenommen werden müssen. Es wird mit ihr zusammenhängen, wenn die liturgische Eigenart der zahlreichen in diesem Gebiete gelegenen Kirchen apostolischer Gründung spurlos unterging. In der Tat gibt so gut als nichts mehr von dem ursprünglichen liturgischen Leben Kunde, das in den paulinischen Gemeinden von Kleinasien, Mazedonien und Hellas und an der Wiege des johanneischen Christentums pulsierte. Nur in dem letzten Gebete des zum Sterben sich anschickenden Polykarpos, das der Bericht über sein Martyrium aufbewahrt hat, besitzen wir einen schwachen Nachhall der urchristlichen Liturgie Smyrnas[25]. Dem Abendlande sind aus Konstantinopel im Laufe des 7. Jahrhunderts die drei großen Marienfeste der Geburt, Verkündigung und Aufnahme in den Himmel am 8. September, 25. März und 15. August und die Kreuzerhöhungsfeier des 14. September zugekommen. Für sie alle hat Papst Sergius I. den römischen Festbrauch geordnet[26]. An die byzantinische Kaiserstadt werden auch 589 in Spanien die Väter des dritten Konzils von Toledo in erster Linie gedacht haben, wenn sie die Einführung einer Rezitation des nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses in die Messe mit einem Hinweis auf den Brauch der «orientalischen Kirchen» begründeten[27].

Noch früher hat in der liturgischen Entwicklung der Pyrenäischen Halbinsel eine Einflußnahme römischer Liturgie sich geltend gemacht, für deren Hinausgreifen über die Grenzen Italiens der betreffende Vorgang überhaupt den frühesten Beleg darstellt. An Papst Vigilius (536—555) hat ein Bischof Profuturus von Braga sich mit einer Reihe

von Anfragen über gottesdienstliche Dinge gewandt. Die Antwort des Papstes ist mit dem Datum 538 wohl nur in einer interpolierten Gestalt, zwei unschätzbare Anlagen, die ihr beigefügt waren, sind leider überhaupt nicht erhalten[28]. Es waren die damaligen Texte des römischen Taufrituals und des Meßkanons einschließlich der zu Ostern in ihm zu machenden Einfügungen. Auch eine unmittelbare Wirkung auf die Gestaltung der galläzisch-suevischen Liturgie scheinen gerade die beiden Anlagen nicht gewonnen zu haben. Nur der Papstbrief selbst kam im Jahre 561 auf einem Nationalkonzil zur Verlesung, das sich in der Amtsstadt des Profuturus versammelt hatte[29]. Als Ganzes ist dagegen die römische Liturgie nach Britannien übertragen worden, seit dort die römische Mission unter den Angeln und Sachsen einsetzte. Liturgische Bücher, die schon Gregor d. Gr. dem von ihm entsandten Augustinus mitgegeben hatte, glaubte man später in England noch zu besitzen[30]. Jedenfalls wird es sich unter anderem um die Durchführung des römischen Ritus gehandelt haben, als durch Papst Vitalianus (657—672) der aus Tarsos gebürtige griechische Mönch Theodoros entsandt wurde, um als Erzbischof von Canterbury die Organisation des angelsächsischen Kirchentums zu vollenden[31]. Wenn ihm als Begleiter der Abt Hadrianus aus Neapel zugesellt wurde, so mochte nicht die letzte dem Abendländer gestellte Aufgabe darin bestehen, auf dem liturgischen Gebiete das Wirken des Orientalen in die richtigen Bahnen zu lenken.

Inzwischen hatte auch schon eine im Rahmen der liturgiegeschichtlichen Gesamtentwicklung ungleich bedeutsamere Bewegung eingesetzt: diejenige einer Romanisierung der Liturgie des merowingischen

Galliens. Sie ist gleich ihrem morgenländischen Seitenstück, dem Einfluß Jerusalem auf Konstantinopel, in anderem Zusammenhange zu würdigen.

7. Übertragungen und Ausgleiche.

Mit dem liturgischen Einfluß, den Konstantinopel und Rom neben Jerusalem als hervorragende Einzelzentren schon seit geraumer Zeit ausgeübt hatten, darf die entscheidende Ausbreitung nicht verwechselt werden, die im Osten seit dem Zeitalter des Bilderstreites der byzantinische, im Westen seit der karolingischen Epoche ein sich als römisch gebender Ritus gefunden hat. In beiden Fällen handelte es sich nicht mehr um die reine Liturgie eines einzelnen überragenden Zentrums oder eines geschlossenen Gebietes, sondern bereits um das Ergebnis eines zwischen der Eigenart zweier Liturgiegebiete erfolgten Ausgleiches.

An Ansätzen in dieser Richtung hatte es frühzeitig nicht gefehlt. Es gehört hieher, wenn, ohne daß die Fernwirkung eines großen Zentrums in Betracht gekommen wäre, Übertragungen einzelner liturgischer Formulare aus einem Gebiete in ein anderes erfolgten. Daß bestimmte Texte, mit wie vielem oder wenigem Rechte auch immer, mit dem Namen irgend eines theologischen Parteiführers verknüpft waren, genügte im Zeitalter des großen christologischen Glaubenskampfes, um solche Übertragungen zu veranlassen. So hat der Perser Mar(j) Abhâ, der später (540—552) an der Spitze der nestorianischen Kirche stand, in Verbindung mit einem Edessener Thomas zwei unter dem Namen des Nestorios und des Theodoros von Mopsuestia gehende eucharistische Formulare aus dem Griechi-

schen ins Syrische übersetzt, die seitdem ein Stammbesitz nestorianischer Meßliturgie blieben. Im einen Falle handelte es sich vielleicht wirklich um einen von dem Mopsuestener redigierten Text, im andern um eine im Vergleiche mit der byzantinischen Chrysostomosliturgie ältere Gestalt des stadtkonstantinopolitanischen eucharistischen Hochgebets, der nicht das Ansehen der oströmischen Kaiserstadt, sondern dasjenige des Häresiarchen auf ihrem Bischofstuhle den Weg ins Perserreich und bis nach Indien und China bahnte[1].

Eine andere Erscheinung ist diejenige der Konkurrenz zweier verschiedener Liturgiegebiete bei der Ausbreitung des Christentums in einer bestimmten Richtung. Beide mußten dann naturgemäß ihre Spuren in der späteren Liturgie des durch ihre Missionsarbeit gewonnenen Neulandes hinterlassen. Diese trat von vornherein als das Ergebnis einer Art von Ausgleich ins Dasein. So zeugt im Rahmen des wesenhaft auf den koptischen Ritus Ägyptens zurückgehenden äthiopischen Ritus die Übersetzung der syrischen Jakobusliturgie von einem auch durch legendarische Überlieferungen erhärteten Anteil, den aramäisches Christentum an der Missionierung des abessinischen Reiches von Aksum genommen hat. Noch stärker ist die Mischung von Elementen syrischer und griechischer Herkunft, die in der armenischen Liturgie daran erinnert, wie sehr das werdende armenische Christentum zwischen dem Anschluß an das aramäische und demjenigen an das griechische geschwankt hatte[2].

Am bedeutsamsten ist vollends das Beispiel ursprünglicher Liturgiemischung, das sich im Schoße des syrisch-jakobitischen Kirchentums darbietet. Dieses Kirchentum ist, wie seit alters Syrien selbst,

ein mächtiges Umschlagsgebiet der verschiedenartigsten kulturellen Strömungen. Das gibt ihm und dem in ihm zusammengeschlossenen Volkstum seine Bedeutung in der Geistesgeschichte der Menschheit, in der Gestalten wie der gelehrte Jakob von Edessa († 708) und der große Maphrejân Gregorios Bar 'Ebhrâjâ († 1286), der Hieronymus und der Albertus Magnus des christlichen Aramäertums, ihre feste, wenn auch nicht zu überschätzende Stelle behaupten[3]. Auch der Liturgie des jakobitischen Kirchentums gibt sein allgemeiner Charakter ihr Gepräge. Antiocheia, Jerusalem und Edessa haben etwa zu gleichen Teilen die Elemente geliefert, die in ihr vereinigt sind. Die dreifache liturgische Verankerung entspricht den geschichtlichen Verhältnissen, aus denen die jakobitische Kirche hervorging. Jakob Bûrde'ânâ († 578), dessen grundlegendem Wirken sie ihren Namen verdankt, wurde nominell auf den bischöflichen Sitz von Edessa erhoben, als er 542 oder 543 in Konstantinopel auf Betreiben des Araberfürsten Hârith und unter dem Schutze der Kaiserin Theodora die Bischofsweihe empfing. Was er als unermüdlicher Eiferer auf dem aramäischen Sprachgebiete wiederaufzurichten sich bemühte, das war die seit 518 zusammengebrochene monophysitische Hierarchie des antiochenischen Patriarchats. Jerusalem und das palästinensische Mönchtum waren von lange her die eigentlichen Hochburgen des monophysitischen Gedankens gewesen.

Zu einem liturgischen Ausgleich, wie hier zwischen dem Erbe der heiligen Stadt, der Metropole des hellenisierten Nordwestsyriens und der Hauptstadt der mesopotamischen Osrhoëne, ist es nun späterhin im Osten auch zwischen Jerusalem und Konstantinopel, im Westen zwischen Rom und Gallien gekommen.

Jerusalem ist während der ersten Phase des Bilderstreites unter dem Schutze des Kalifats das eigentliche Bollwerk des bilderfreundlichen Mönchtums gegen die bilderfeindliche byzantinische Staatsgewalt gewesen. Jenes Mönchtum ebnete dem Einfluß palästinensischer Liturgie die Wege in Konstantinopel, wo seinen Brückenkopf das Studionkloster bildete. Der sieghafte Durchbruch jenes Einflusses im Kultus der Kaiserstadt war durch den Sieg der Bilderverehrung bedingt. Er war stark genug, um beispielsweise für die Feier der Karwoche im so sich bildenden gemeinbyzantinischen Ritus ganz wesentlich das Vorbild Jerusalems maßgeblich werden zu lassen. Aber, um etwa glatt verdrängt werden zu können, war doch auch die liturgische Eigenart Konstantinopels dank der politischen Bedeutung dieses Zentrums zu sehr gefestigt. Wir beobachten eine Wechselwirkung der staatlichen Machtzentrale und des religiösen Pietätszentrums. Es ist in einer Handschrift vom Jahre 1122 eine breitest angelegte Gottesdienstordnung Jerusalems für die Kar- und Osterwoche erhalten, deren Grundstock dem späteren 8. Jahrhundert entstammt[4]. Sie zeigt bereits den bodenständigen frühchristlich-palästinensischen Ritus seinerseits nicht mehr rein erhalten, sondern mit Elementen konstantinopolitanischer Herkunft durchsetzt. Die beiden von der weltlichen und der geistlichen Hauptstadt des griechischen Christentums ausgehenden Ströme liturgischen Lebens ergießen sich von nun an, ihre Wasser mischend, in einem gemeinsamen Rinnsal.

Die Dinge im Abendland haben sich trotz mancher natürlich nicht zu übersehender Unterschiede mit einem geradezu verblüffenden Parallelismus vollzogen. Rom mit seinen Apostelgräbern war hier

für das religiöse Empfinden, was im Osten Jerusalem mit seinen heiligen Stätten darstellte. Der fränkische Staat trug, so tiefer Zerrüttung er unter den späteren Merowingern verfallen mochte, schon seit dem Übertritt Chlodwigs zum katholischen Christentum den Beruf in sich, den römischen Reichsgedanken im Westen wieder zu beleben. Es ist ungemein lehrreich, zu beobachten, wie sich, sobald die liturgischen Texte Roms über die Alpen dringen, in ihnen das «Königreich der Franken» an die Stelle des «Imperiums der Römer» schiebt, der Frankenkönig an die Stelle des Kaisers einrückt[5]. Wie weit zeitlich jenes Vordringen römischen Liturgiegutes ins Merowingerreich zurückreicht, ist schwer zu sagen. Jedenfalls befand sich unter dem Import textlicher Stoff, der in Rom selbst erst im Laufe der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts erwachsen sein dürfte. Dazu paßt es, daß der Name des Papstes Gelasius I. (492—496) schon in mehr oder weniger legendarischer Verknüpfung mit der von jenseits der Alpen her bekannt werdenden Liturgieform stehen konnte. Der sonst kaum bedeutsam hervorgetretene römische Bischof, der auch nach römischer Überlieferung[6] wenigstens tatsächlich Meßgebete verfaßt hat, galt als Urheber einer in drei Bücher gegliederten liturgischen Kodifikation, die neben einem höchst umfangreichen Bestande veränderlicher Texte zur Eucharistiefeier und einem schon wesentlich mit dem heutigen identischen Texte des Meßkanons die wichtigsten Texte auch eines Rituals enthielt[7]. Dieses angeblich Gelasianische Sakramentar ist in einer einzigen vollständigen Handschrift und von einer zweiten ist ein Bruchstück des Inhaltsverzeichnisses erhalten[8]. Das Ganze ist nun aber weit davon entfernt, ein stadtrömisches Meßbuch darzustellen,

das so, wie es im Merowingerreich umlief, den Weg über die Alpen gefunden hätte. Neben zweifellos echt römischen Gebeten stehen solche nicht minder unverkennbar gallischen Ursprungs[9]. Schon hier handelte es sich also um die Frucht eines Ausgleiches zwischen den beiden Riten.

Zu einem solchen war es — wohl schon früher — auch in Oberitalien gekommen. Aus dem Kloster Bobbio stammt ein Meßbuch, dessen Texte auf die gallische Liturgie Irlands zurückgehen[10]. Seine Meßformulare reichen nur bis zum Anfang des Kanons. Von da ab ist eine Fortsetzung der heiligen Feier nach römischem Ritus vorausgesetzt. Ebenso hat eine etwas altertümlichere Gestalt des römischen Kanons in das wesenhaft gallische Gefüge der ambrosianischen Messe Mailands Eingang gefunden[11]. Nur am Gründonnerstag und Karsamstag erinnert je ein Einschub an eine ältere Gestaltung, wie sie in der mozarabischen Messe Spaniens und in den Denkmälern einheimischer Meßliturgie des Frankenreiches Platz greift[12].

In dem letzteren hat sich 752 mit Gutheißung des Papstes Zacharias der Übergang der Königsgewalt an das neue karolingische Herrscherhaus vollzogen. Anscheinend im unmittelbaren Anschluß an seine Königskrönung hat Pipin zielbewußt auf die Übernahme römischen Brauches in das gottesdienstliche Leben seines Reiches hinzuarbeiten begonnen[13]. Seine Bestrebungen setzten fürs erste auf dem Gebiete des Kirchengesanges ein. Schon 766 oder 767 konnte er an Stelle des altgallischen die allgemeine Einführung des römischen verfügen, dem zuvor die bischöflichen Brüder Chrodegang von Metz und Remedius von Rouen an ihren Kathedralen maßgebliche Pflegestätten geschaffen hatten. Eine

Übernahme der Melodien war natürlich nur in Verbindung mit einer solchen auch der zugehörigen römischen Gesangstexte möglich. Je ein Exemplar der beiden liturgischen Bücher, welche diejenigen für das Offizium und für die Meßfeier enthielten, des Responsoriale und Antiphonarius, hatte zwischen 758 und 763 Pipin durch Papst Paul I. zugesandt erhalten[14]. Daneben begann auch auf die Gebetstexte der Messe ein Einfluß der nunmehr gültigen Gestalt des römischen Ritus wirksam zu werden. Diese war mit dem Namen Gregors d. Gr. verknüpft, wie es die zuerst den Franken bekannt gewordene mit dem Namen Gelasius' I. gewesen war. Ein erneuter Ausgleich hat zwischen dem neuen gregorianischen Brauche und demjenigen stattgefunden, den das ältere römisch-fränkische Sakramentar vertrat. Meßbücher mit einer Mischung von «gregorianischen» und «gelasianischen» Texten waren dessen Ergebnis. Dem beginnenden 9. Jahrhundert gehören ein aus Chur und ein aus Angoulême stammendes Buch dieser Art an, die neuerdings in mustergültiger Ausgabe vorgelegt wurden[15].

Ein authentisches Exemplar des damals in Rom gebrauchten «Gregorianischen» Sakramentars hat sich zwischen 784 und 791 Karl d. Gr. durch Papst Hadrian I. übersenden lassen[16]. Es wurde in der Pfalz zu Aachen mit der Bestimmung niedergelegt, für die Feier der heiligen Geheimnisse von der spanischen Mark bis ins Sachsenland, von der Nordsee bis in die Alpentäler normgebend zu werden[17]. Aber zu dieser allgemeinen Durchführung des reinen römischen Meßritus im Frankenreiche ist es tatsächlich nicht gekommen. Zwischen dem Frühjahr 801 und seinem 804 erfolgten Tode hat der gelehrteste Mann aus dem Kreise Karls, der Angel-

sachse Alkuin, eine Art kritischer Neuausgabe des «Gregorianischen» Sakramentars bearbeitet. Ihr wurde ein umfassender Anhang aus älterem Brauche entnommener Texte beigegeben. Bald sind diese in den Körper des Buches selbst hineingerückt worden. Erst seine auf diesem Wege entstandene neue Mischgestalt ist für alle Folgezeit grundlegend geworden[18]. Ergänzt wurde die Übernahme der Gesangs- und Gebetstexte der römischen Messe durch eine Anpassung der fränkischen Kirche an das römische Perikopenwesen. Wiederum war es zweifellos Alkuin, der dem System der Episteln und Evangelien, dem doppelten sog. Comes, seine neue Gestalt gab, wenngleich seine Tätigkeit in diesem Sinne nur bezüglich der Episteln ausdrücklich bezeugt ist. Schon die Person ihres Urhebers scheint zu gewährleisten, daß es sich auch bei dieser Arbeit nicht um eine mechanische Herübernahme stadtrömischer Ordnung handelte, die den Bedürfnissen des neuen nordischen Geltungsgebietes keine Rechnung getragen hätte. Eine der Alkuinischen Revision des Sakramentars entsprechende Neuausgabe wiederum mindestens des Epistellektionars mit ergänzendem Anhange wurde anscheinend durch Helisachar, den Kanzler Ludwigs des Frommen, veranstaltet[19]. Eine selbständige Neuschöpfung auf liturgischem Gebiete hat vollends Karl zwischen 786 und 797 durch den Langobarden Paulus Diakonus an einer Sammlung von Väterhomilien zur Vorlesung im Nachtoffizium herstellen lassen[20].

Die Regierungszeit seines Sohnes Ludwig (814 bis 840) sah sich einen Ausgleich zwischen Älterem und Neuem auch auf dem Gebiete der Gesangstücke des Offiziums vollziehen. Eine Rezension des römischen Antiphonarius, die schon von der unter Paul I. ins

Frankenreich gekommenen nicht unmerklich abwich, boten — mindestens teilweise auf die Zeit Hadrians I. datierte — Exemplare, die unter Gregor IV. (827—844) Abt Wala nach Corbie brachte[21]. Einer der vornehmsten Männer am Hofe Ludwigs, der genannte Helisachar, hat eine erste Bearbeitung des römischen Gesangbuches vorgenommen[22]. Sie war durch eine vom stadtrömischen Brauche abweichende Art des Vortrags der Gesänge bedingt. Nach jenem wäre beim Responsoriengesang hinter dem Versus bzw. der trinitarischen Doxologie sinngemäß das ganze Responsorium zu wiederholen gewesen. Die bis ins heutige Brevier in Geltung gebliebene gallisch-fränkische Übung begnügte sich, wohl im Anschluß an das Vorbild des griechischen Ostens, damit, nur seinen zweiten Teil oder abwechselnd diesen und das Ganze zu wiederholen. Den Ausgleich zwischen der älteren und der jüngeren aus Rom gekommenen Gestalt des Antiphonars zu schaffen, hat Amalar von Metz sich bemüht. Den Rechenschaftsbericht über sein Vorgehen enthält sein unschätzbares Buch «über die Ordnung des Antiphonarius»[23]. Eine geradezu radikale Reform suchte ein erbitterter Gegner Amalars, Bischof Agobard von Lyon, durchzuführen. Er nahm an der poetischen Freiheit nicht weniger römischer Texte einen fast schulmeisterlich berührenden Anstoß. Deshalb legte er in die Hände seines Klerus eine korrigierte Antiphonarausgabe, für welche der Grundsatz maßgeblich gewesen war, nur aus strengem Bibeltext aufgebaute Gesänge zuzulassen. Nachweislich ist sogar von diesem überspannten Puritanismus die spätere Entwicklung abhängig geblieben. Agobard hat in dem Sendschreiben «über Verbesserung des Antiphonarius», mit welchem er seine Schöpfung

zur Einführung brachte[24], eine Reihe ihm als besonders kraß erscheinender Beispiele bedenklicher Texte des unkorrigierten Antiphonars angeführt. In dem römischen Ritus der Folgezeit und damit im heutigen Brevier ist von diesen tatsächlich nur ein einziges erhalten geblieben[25].

Maßgeblich geworden ist nun nämlich der im karolingischen Zeitalter zur Entwicklung gelangte fränkisch-römische Ritus nicht nur für das Frankenreich und die aus seinem Zusammenbruche hervorgegangene endgültige mittelalterliche Staatenwelt Mitteleuropas. Auch er hat in Rom selbst sich durchgesetzt, wie im Osten die einheimische Liturgie Jerusalems der aus ihrer Mischung mit konstantinopolitanischem Brauche hervorgegangenen byzantinischen erlag. Zumal als im Zeitalter der Ottonen und Salier deutsche und französische Päpste den Stuhl des Apostelfürsten einnahmen, als ihre kaiserlichen Schutzvögte sich anschickten, die eigenwilligen Herren der römischen Kirche zu werden, mußten immer mehr auch die altehrwürdigen Basiliken der Ewigen Stadt sich dem liturgischen Brauche öffnen, der als «römischer» jenseits des Gletscherwalles der Alpen herrschte. Charakteristisch ist ein Einzelbeispiel deutscher Einflußnahme auf stadtrömische Liturgie, das ein Zeitgenosse des Ereignisses, der aus Prüm hervorgegangene Abt Berno von Reichenau, berichtet[26]. Es war am 14. Februar 1014. Der letzte Sachse Heinrich II. hatte aus den Händen Papst Benedikts VIII. die Kaiserkrone empfangen. Da erbat er sich von ihm gewissermaßen als Festgeschenk, daß künftighin auch zu Rom in der Messe das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis gesungen werde, wie er es in der nordischen Heimat zu hören gewohnt war. Auf dem

Umwege über Deutschland hat so in der Stadt der Päpste ein Gebrauch Eingang gefunden, den auf seinem östlichen Mutterboden in Antiocheia schon der monophysitische Patriarch Petros der Walker (471—488) eingeführt hatte[27].

8. Liturgie und Politik.

In der Schaffung des byzantinischen und des fränkisch-römischen Liturgietypus kommt fast gleichzeitig im griechischen Osten und im lateinischen Westen eine geradlinig von den Tagen der christlichen Urzeit an verlaufende Entwicklung zum Abschluß. Es war für die geschichtliche Bedeutung, welche beide Formen des Kultus gewinnen sollten, von höchstem Werte, daß jener Abschluß erfolgte, bevor der byzantinischen Orthodoxie wie der katholischen Kirche des Abendlandes neue und gewaltige Missionsaufgaben erwuchsen.

In zwei aufeinanderfolgenden Jahren hat 842 die erste Feier des Festes der Orthodoxie durch die Kaiserin Theodora das Zeitalter des Bilderstreites beendet und 843 der Vertag von Verdun die Einheit des großfränkischen Reiches zu Grabe getragen. Damit war die Epoche auch des liturgischen Ausgleichs zwischen Konstantinopel und Jerusalem wie zwischen Gallien und Rom abgeschlossen. Schon vorher hatte die nordische Mission Ansgars bei Dänen und Schweden eingesetzt. Wenige Jahre später begann das Wirken der Brüder Kyrillos und Methodios unter den Chazaren der Krim: der Auftakt zu ihrem größeren Lebenswerke, der Begründung des slawischen Christentums. Ungeachtet des eigenen Anschlusses der beiden Byzantiner an Rom hat der Gang der

Ereignisse die gesamte ostslawische Welt einschließlich der sprachlich slawisierten Bulgaren zu einem riesigen Missionsgebiet Konstantinopels werden lassen. Die Westslawen und die Völker des skandinavischen Nordens gewannen die entsprechende Bedeutung für Rom. Ungarn und die Wendenvölker südlich der Ostsee traten hier ergänzend hinzu. Bei dieser ganzen nordwärts gerichteten Christianisierungsbewegung war im Osten der byzantinische, im Westen der fränkisch-römische Ritus für das gesamte gewonnene Neuland die von vornherein gegebene Liturgieform. Jener ist der gräco-slawische, dieser der abendländische schlechthin geworden.

Für die älteren Liturgieformen des Abendlandes und der orientalischen Orthodoxie, die im Süden den Zusammenhang mit der christlichen Antike wahrten, bildete die so entstandene Sachlage von vornherein die Gefahr, durch die gigantisch anwachsenden zwei Hauptliturgiegebiete erdrückt zu werden. Die liturgische Selbständigkeit Antiocheias, Alexandreias, Mailands und Spaniens wäre ständig durch den byzantinischen und den fränkisch-römischen Ritus bedroht gewesen, auch wenn nicht kaiserliche Machtpolitik im Orient, die Weltstellung des Papsttums im Abendlande diese Bedrohung verschärft hätten.

Für das byzantinische Kaisertum war der Orthodoxie Syriens und Ägyptens gegenüber durch die mohammedanische Eroberung dieser Gebiete eine eigentümliche Lage geschaffen worden. Der kirchlich religiöse Zusammenhang bildete das einzige noch bestehende Band zwischen den verlorenen Provinzen und dem kleinasiatisch-europäischen Reichsrumpfe. Dieses Band möglichst eng zu

knüpfen, mußte die erste Aufgabe einer aktiven Ost- und Südpolitik sein. Nichts aber beförderte mehr einen festeren kirchlichen Zusammenschluß als die Herstellung liturgischer Gleichförmigkeit. Mit dem Interesse des Hofes ging dasjenige des Hofbischofs Hand in Hand. Der «ökumenische» Patriarch von Konstantinopel konnte die Überordnung, die er als Inhaber des angeblich vom «erstberufenen» Apostel Andreas begründeten Stuhles der neuen Roma nach völliger Beiseiteschiebung von Ephesos auch gegenüber seinen Kollegen in Antiocheia, Jerusalem und Alexandreia beanspruchte, nicht nachdrücklicher fühlen lassen als dadurch, daß er ihnen die Annahme der von ihm gefeierten Liturgie auferlegte. Dazu kam das Verhältnis zu Altrom und dem Abendlande. Photios hat seit 867 erstmals die Wunde des Schismas aufgerissen, Michael Kerularios 1054 sie unheilbar gemacht. Auch dem Papsttum gegenüber mußte alles darauf ankommen, die orthodoxe Kirche des Ostens möglichst geschlossen dastehen zu lassen. Die Gefahr bestand immer, daß sich, wie es während des ersten Bilderstreites geschehen war, die Patriarchate des Südens auf die Seite Roms schlugen. Auch ihr war nur dadurch zu begegnen, daß man sie möglichst in ihrer Selbständigkeit verkürzte, das hieß aber vor allem: sie ihrer liturgischen Eigenart berauben.

Die aus den Patriarchaten Jerusalem und Antiocheia erhaltenen handschriftlichen Exemplare der Jakobusliturgie beweisen wenig für einen nachhaltigen Widerstand, dem hier die liturgiepolitischen Bestrebungen Konstantinopels begegnet wären. Denn das ehrwürdige Formular des «Herrnbruders» war gleichzeitig selbst auf dem Boden des kon-

stantinopolitanischen Patriarchats zum Gebrauche zugelassen[1]. Dagegen gestatten für Jerusalem die Denkmäler liturgischer Schriftlesung in christlich-palästinensischer Mundart eine wertvolle Feststellung in entgegengesetztem Sinne. Sie vertraten von Hause aus naturgemäß die angestammte Perikopenordnung Palästinas. Aber die Perikopennotierungen eines Evangelienbuches, das 1030 zu Gerasa im Ostjordanland geschrieben wurde[2], schließen sich bereits vollständig der byzantinischen Ordnung an. Die Liturgiegeschichte des orthodoxen antiochenischen Patriarchats wird vom 9. bis ins 17. Jahrhundert herab durch zahlreiche Handschriften und Handschriftenbruchstücke beleuchtet[3]. Spuren eines noch vorbyzantinischen Ritus finden sich in dieser ganzen Urkundenschicht nur vereinzelt[4]. Am schwersten hat es anscheinend in Ägypten gehalten, den einheimischen Ritus vollständig durch den byzantinischen zu verdrängen. Das eucharistische Formular Alexandreias, das man auf den Evangelisten Markus zurückführte, stand noch 1203 im Gebrauche. Erst damals hat ein kanonistisches Gutachten des in Konstantinopel lebenden antiochenischen Patriarchen Theodoros Balsamon in schärfster Form seine Unzulässigkeit erklärt[5].

Mit derselben Unerbittlichkeit, mit welcher Balsamon der alexandrinischen Markusliturgie das Todesurteil sprach, haben auf abendländischer Seite während der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts die Päpste Nikolaus II., Alexander II., Gregor VII. und Urban II. in Spanien die Ersetzung des westgotisch-mozarabischen durch den römischen Ritus angestrebt[6], und den zähen Bemühungen Roms hat hier der Erfolg nicht gefehlt. Auch gegen den

ambrosianischen Ritus Mailands hat Nikolaus II. wenigstens einen Vorstoß gemacht, den noch um 1443 Eugen IV. erneuerte[7]. In der Zwischenzeit hat man sich anscheinend in Mailand auch durch Gregor VII. in dem Besitze der ererbten Eigenliturgie bedroht gefühlt. Damals scheint um 1080 eine Erzählung über Wunder in Umlauf gesetzt worden zu sein, die schon Karl d. Gr. und Papst Hadrian I. genötigt hätten, von dem Versuche einer Unterdrückung der ambrosianischen Gottesdienstform abzustehen[8].

Es ist bezeichnend, daß gegen das Fortbestehen örtlichen liturgischen Sonderbrauches mit besonderem Nachdruck an Gregor VII. der führende Bannerträger des Gedankens einer geistlichen Weltmonarchie des Königen und Fürsten übergeordneten Papsttums sich eingesetzt hat. Gleichwohl ist es nicht zuerst die Machtstellung der Kurie gewesen, in deren Dienste im Abendlande eine zielbewußte Liturgiepolitik getrieben wurde. Schon bei der liturgischen Entwicklung der karolingischen Epoche hatte es sich wesenhaft um eine Verwertung der Liturgie zur Förderung der Erreichung von Machtzielen gehandelt. Schon für Pipin war bei dem liturgischen Anschluß an Rom offensichtlich der Wunsch bestimmend, sich durch engste Verbindung mit ihr die dauernde Stützung seines Thrones durch die geistliche Großmacht zu sichern, deren Segen er ihn verdankte. Die liturgiepolitischen Bahnen des Vaters hat der größere Sohn mit voller Klarheit des Blickes weiter verfolgt. Die Durchführung römischer Liturgie wie römischen Kirchenrechts im Frankenreiche lagen für Karl gleichmäßig in der Richtung der sein ganzes politisches Denken beherrschenden Idee

der Erneuerung römischer Reichsherrlichkeit durch germanische Kraft. Nur der Brauch Roms konnte überdies bei dem Versuche in Frage kommen, in dem ganzen weiten und aus so verschiedenartigen Bestandteilen aufgebauten Großreiche eine liturgische Einigung herbeizuführen. Eine solche mußte aber als starke innere Bindung des mit dem Recht des Schwertes äußerlich Zusammengefügten im höchsten Grade erwünscht sein[9]. Es ist unter diesem Gesichtspunkte sehr begreiflich, daß man sich seit Erwerbung der spanischen Mark in der Umgebung des Herrschers eifrig mit der Frage der dogmatischen Korrektheit der mozarabischen Texte befaßt hat[10]. Es wäre nicht minder begreiflich, falls Karl wirklich ernsthaft um eine Unterdrückung der ambrosianischen Liturgie sich bemüht haben sollte. Anderseits ist auch das schwerlich Zufall, wenn dem Ereignis des Weihnachtsfestes vom Jahre 800 gewissermaßen auf dem Fuße Alkuins Neuausgabe des Gregorianischen Sakramentars mit ihren starken Zugeständnissen an liebgewordenes Altes gefolgt ist. Man hat sehr lebhaft den Eindruck, als habe das Ziel einer schlechthinigen Romtreue seiner Reichsliturgie für den gewaltigen Franken doch wesentlich an Bedeutung eingebüßt, seit das Diadem des römischen Augustus seine Schläfen schmückte und weiteres von Rom nicht mehr zu gewinnen war.

Das geschichtlich Merkwürdigste an der karolingischen Liturgiepolitik ist aber vielleicht noch etwas anderes. Sie hat die römische Liturgie sich selbst und ihrer abendländischen Wesensart erhalten in einem Augenblick, in dem sie ernstlich von der Gefahr bedroht war, innerlich orientalisiert zu werden. Auch bei jener Gefahr handelte es sich um die

Wirkung politischer Verhältnisse. Rom war während zweier Jahrhunderte die Hauptstadt eines Ducatus des ravennatischen Exarchats gewesen. Systematisch hatte im Laufe dieser Jahrhunderte die byzantinische Verwaltung sich der römischen Kirche als Stütze der kaiserlichen Herrschaft über Italien bedient[11]. Immer wieder hatten unter ihrem Einfluß Syrer, Griechen aus dem Osten und von Sizilien, Söhne hoher kaiserlicher Beamter den Stuhl Petri bestiegen. Elemente gleicher Herkunft nahmen in der Umgebung dieser orientalischen Päpste die hervorragendsten Stellungen innerhalb des Klerus ein[12]. Das orientalische Mönchtum war schon um die Mitte des 7. Jahrhunderts eine Macht in Rom geworden, die mit höchstem Selbstbewußtsein auftrat[13]. Daß alles das auf die Gestaltung der städtischen Liturgie einwirkte, war unvermeidlich. Zahlreiche als solche noch heute nachweisbare Übersetzungen griechischer Texte sind damals in den Bestand der römischen Liturgie an Antiphonen und Responsorien eingedrungen, und noch größer ist wohl hier die Zahl derjenigen Stücke, bei welchen die nämliche Herkunft sich lediglich nicht mehr mit Sicherheit erkennen läßt[14]. Die Zahl der römischen Kirchenbauten zur Ehre orientalischer Heiliger wuchs, und es wuchs damit die Bedeutung dieser Heiligen für den gesamten Kultus. Es genügt etwa an die «unentgeltlich heilenden» Wunderärzte Kosmas und Damianus zu erinnern, deren Namen ihren Platz sogar im Meßkanon fanden. Der heutige Dreifaltigkeitssonntag wurde zeitweilig nach byzantinischer Weise als Sonntag «aller Heiligen» gefeiert[15], und als Papst Paul (757—768) auf zwei noch heute erhaltenen Steintafeln inschriftlich die Festtage der Heiligen verzeichnete, von

denen er Reliquien in seiner neuen Silvesterkirche niedergelegt hatte, geschah es nicht mehr nach dem römischen, sondern nach dem byzantinischen Festkalender[16]. Gregor d. Gr. hatte einst fast zornig die Unterstellung zurückgewiesen, daß er sich örtlichem liturgischem Brauche anbequeme[17]. Stark anderthalb Jahrhundert später war Rom tatsächlich hart daran, seinen angestammten Heiligenkalender mit demjenigen des griechischen Ostens zu vertauschen.

Ob Karl bei der Herstellung einer engsten liturgischen Verbindung zwischen dem Frankenreich und Rom bewußt auch gegenüber solcher Verbindung mit dem Osten ein Gegengewicht schaffen wollte? Ob ihm am Vorabend der Wiederaufrichtung eines abendländischen Kaisertums daran lag, liturgisch Rom vom Morgenland loszusprengen? Jedenfalls hat er die Gefahr, welche die Zeit der italienischen Byzantinerherrschaft durch ihre politischen Verhältnisse für die römische Liturgie heraufbeschworen hatte, tatsächlich ausgeräumt. Die völlige innere Orientalisierung abendländischer Liturgie einer einzelnen Stadt, und war es auch die Stadt der Päpste, wo nicht schlechthin ihre Ersetzung durch den byzantinischen Ritus, wäre möglich gewesen. Der Reichsliturgie eines das gesamte christliche Abendland in sich vereinigenden Staatsgebildes gegenüber war derartiges undenkbar.

9. Kathedrale und Kloster.

Neben demjenigen zwischen verschiedenen örtlichen Formen des liturgischen Lebens tritt noch ein anderer Ausgleich in der Entwicklung der Liturgie bedeutsam hervor. Es ist der Ausgleich zwischen dem von Hause aus bischöflichen Ge-

meindegottesdienst und dem Gottesdienst des Klosters.

Schon bei der Verschmelzung der altchristlichen Liturgieformen Konstantinopels und Jerusalems im byzantinischen Ritus, hat es sich ebensosehr um eine Erscheinung der einen wie um eine solche der andern Art gehandelt. Aber das Mönchtum war für das mittelalterliche Abendland und die christlichen Kirchen des Orients viel zu sehr schlechthin die geistige Großmacht, als daß seine liturgiegeschichtliche Bedeutung sich hätte auf einen, wenn auch noch so wichtigen Einzelfall beschränken können. Im weiteren Rahmen liefert einen weiteren Beleg für diese Bedeutung zunächst das Gebiet der orientalischen Messe.

Von ihren Formularen hat nur eines eine ähnlich internationale und interkonfessionelle Stellung wie die Jakobusliturgie Jerusalems gewonnen. Es ist dies die eucharistische Liturgie, die, Basileios beigelegt, höchst wahrscheinlich in ihrer ursprünglichen Gestalt wirklich von dem großen Kappadozier verfaßt wurde. Eine altarmenische und eine syrische Textesrezension[1] stehen mit weitgehender Unabhängigkeit neben der im Rahmen des byzantinischen Ritus auftauchenden griechischen[2], die ihrerseits wieder gleich ihrer Chrysostomos zugeschriebenen Schwester zu praktischem Gebrauche ins Georgische, Kirchenslawische, Armenische, Syrische und Arabische übersetzt wurde[3]. Wiederum sind einzelne Gebete in lateinischer Übersetzung auch dem Abendland vertraut geworden[4]. Eine stark gekürzte Rezension begegnet, durch ein Rahmenwerk erweitert, das den Richtlinien der eucharistischen Feier nach ägyptischem Brauche Rechnung trägt, griechisch, koptisch und arabisch

im Besitze der monophysitischen Christenheit Ägyptens[5] und, von ihr übernommen, in äthiopischer Übertragung auf dem Boden Abessiniens[6]. Was diesem Formular eine so weltweite Verbreitung sicherte, war die Tatsache, daß das orientalische Mönchtum, wenn auch nicht geradezu allgemein, die Liturgie des Verfassers der beiden Mönchsregeln als seine Liturgie empfand. Zu einem Ausgleich mit dem liturgischen Brauche der Bischofskirche ist es dabei einmal in Konstantinopel gekommen. Die unter dem Namen des Goldmundes stehende endgültige Form des städtischen eucharistischen Formulars behauptete sich zwar in regelmäßiger Verwendung. Aber das kappadozische Klosterformular erscheint neben dem 1. Januar, als dem Festtage seines Autors, an den Fastensonntagen, am Gründonnerstag und bei den großen Abendfeiern der Epiphanie- und Ostervigil als die bei besonders bedeutungsvollen Gelegenheiten gebrauchte Liturgieform. Noch günstiger für den mönchischen Brauch ist der Ausgleich in Ägypten ausgefallen. Das dortige Basileiosformular wurde sogar die eucharistische Normalliturgie des koptischen Ritus. Die von den Monophysiten Kyrillos beigelegte koptische Rezension der stadtalexandrinischen Markusliturgie sah sich in eine ähnliche Rolle gedrängt, wie sie dem byzantinischen Basileiostext in Konstantinopel zufiel.

Nicht nur auf den Orient beschränkt ist der charakteristische Gegensatz von Kathedrale und Kloster im kirchlichen Tagzeitengebet. Seinen geradezu klassischen Ausdruck findet er vielmehr bis zur Stunde gerade auf abendländischem Boden in dem Nebeneinander des römischen und des monastischen Breviers. Hier waren von vornherein

die für die engere Mönchsgemeinde gegebenen Bedingungen wesenhaft andere als diejenigen, welche für die Gesamtgemeinde bzw. späterhin für den sie vertretenden Kathedral- oder Kollegiatklerus bestanden. Der Umfang der Gebetsverpflichtung konnte, ja mußte folgerichtig für den Mönch ein weit größerer sein. War doch sein eigentliches Tagewerk das Werk Gottes in grundsätzlich unablässigem Gebet, das nur die leiblichen Bedürfnisse nach Ruhe und Nahrung und die zum Lebensunterhalt notwendige Arbeit möglichst kurz zu unterbrechen berechtigten.

Weit strengere Forderungen konnte vor allem der Wachedienst nächtlichen Gebetes stellen. Pachomios, dem Begründer des klösterlichen Mönchtums in Ägypten, soll Engelsmund die von der Benediktinerregel als kanonisch übernommene Zwölfzahl von Psalmen für das nächtliche Gebet vorgeschrieben haben[7]. Anderswo ging man über sie weit hinaus. Nicht nur von den Mönchen des Sinai wurde nach einem von der Wende des 6. zum 7. Jahrhundert stammenden Zeugnis allnächtlich der ganze Psalter mit Einschluß sämtlicher biblischer Cantica rezitiert[8]. Auch bei den syrischen Nestorianern hören wir von gleicher Härte der nächtlichen Gebetspflicht[9]. Wenigstens eine Rezitation des ganzen Psalteriums im Laufe von 24 Stunden kennt auch der Patriarch des abendländischen Mönchtums als Übung gebetseifriger Geschlechter der Vorzeit, für welche die von ihm geordnete allwöchentliche Durchbetung des Psalters schwachen Ersatz bieten soll[10]. Das Mönchtum war es weiterhin, das in mannigfacher Weise das Gesamtprogramm der liturgischen Tagesweihe immer reicher gliederte. Häufig erfolgte eine Verdoppelung des

Morgengebetes, ursprünglich vielleicht daraus hervorgegangen. daß bei den bischöflichen Kirchen der Städte seine Verrichtung zweimal hintereinander je durch die Gesamtgemeinde und die Aszetenkreise erfolgte [11]. Innerklösterliche Verhältnisse haben demgegenüber — zuerst um 382 in Bethlehem — speziell dazu geführt, den drei älteren Tageshoren das Seitenstück der Prim voranzustellen [12]. Schlechthin allgemeine Verbreitung fand eine entsprechende Verdoppelung des Abendgebetes durch eine letzte zwischen Abendbrot und Schlafengehen eingelegte Gebetsstunde, die ihren frühesten Zeugen an Basileios hat [13]. Sogar eine Verdreifachung ist hier dem armenischen Ritus eigen [14]. Im griechischen hat mönchische Strenge durch Einlage von Zwischenhoren nach Prim, Terz, Sext und Non die Folge der Tageshoren verdoppelt und, nachdem die altchristliche Vigilienfeier mit der Morgenfeier des Orthros zusammengewachsen war, zu ihrem Ersatz einen neuen Mitternachtsgottesdienst entwickelt [15]. Ähnlich reich war das Ergebnis, zu dem der Eifer spanischer Klöster in Ausgestaltung des mozarabischen Offiziums führte.

Sachliche Gegensätze zwischen dem Stundengebete des Weltklerus und des Mönchtums traten hinzu. Im Abendlande ist der klösterliche Chordienst der eigentliche Bannerträger des Hymnengesanges geworden. In der griechischen Welt hatten die Sinaimönche von ihrer riesenhaften nächtlichen Psalmodie das schmückende Beiwerk poetischer Gesangstücke ausgeschlossen, das im Kultus der bischöflichen Stadtkirchen längst seinen festen Platz behauptete. Heute sind es umgekehrt die Athosklöster, wo die reichsten Formen der Verbindung von Psalmengesang mit poetischen

Einlagen in altertümlicher Großartigkeit noch fortleben [16].

In seinen Anfängen hat klösterlicher Brauch naturgemäß sich an allgemeingültige Formen bischöflicher Liturgie oder an bestimmte Einzelprägungen einer solchen angelehnt. Die pachomianisch-benediktinische Zwölfzahl von Psalmen des Nachtchores ist natürlich von der Zwölfzahl biblischer Lesungen nicht zu trennen, die sich als bezeichnend für die Struktur ältesten nächtlichen Gemeindegottesdienstes erweist, wenn sie der frühchristlichen Epiphanie- und Ostervigil Jerusalems mit der Karsamstagsliturgie Roms und Galliens gemeinsam ist [17]. Bezüglich der Verteilung der biblischen Cantica auf die Laudes der einzelnen Wochentage schreibt die Benediktinerregel ausdrücklich den Anschluß an die Ordnung Roms vor [18], die hier schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts diejenige war, welche sich aus dem Ferialoffizium des tridentinischen in das zweite Laudesschema des heutigen Breviers gerettet hat. Der hochmittelalterliche Diözesanritus von Paris liegt der Sonderart des Dominikanerbreviers zu Grunde [19]. Dem jungen Franziskanerorden hat schon die Regel vom Jahre 1223 die Verrichtung des Offiziums in derjenigen Form zur Pflicht gemacht, in welcher dieselbe, im Gegensatze zum älteren Ritus der stadtrömischen Hauptkirchen, vom päpstlichen Hofe geübt wurde. Der Brauch «der römischen Kirche» schlechthin hat diese Form dem Armen von Assisi bereits geheißen [20].

In weiterer Entwicklung auch des Offiziums sind Ausgleiche regelmäßig zu Gunsten des Klosterritus erfolgt. Die vom Mönchtum geschaffenen jüngeren Bestandteile des Stundengebetsprogramms haben

durchweg allgemein Geltung gewonnen. Für den nestorianischen Ritus ist seit den Mongolenstürmen der Brauch einer bestimmten Hochburg nordmesopotamischen Mönchtums, des «oberen» Klosters der Heiligen Gabriel und Abraham bei Mosul, maßgebend geworden[21]. Handschriftliche Quellen lassen eine Form des byzantinischen Tagzeitengebetes kenntlich werden, die stark von derjenigen abweicht, welche in den modernen Druckausgaben liturgischer Bücher des griechisch-slawischen Ritus als die heute geltende entgegentritt[22]. Die letztere erweist sich dabei unverkennbar als klösterlich bedingt, während die ältere Weise beispielshalber durch die alte Gottesdienstordnung der Hagia Sophia in Konstantinopel vertreten wird[23]. Der Hymnengesang der abendländischen Klöster, lange beharrlich vom stadtrömischen Ritus abgelehnt, war in der Lateranbasilika noch nicht zugelassen, als ihr im Jahre 1145 zum Kardinalbischof von Porto erhobener Prior Bernhard eine denkbar ausführlichste Agende ihres gesamten Gottesdienstes abfaßte[24]. Schließlich ist er doch durch Vermittlung des Ritus der päpstlichen Hauskapelle zum Bürgerrecht im Römischen Brevier gelangt. Jener Ritus selbst hat den Sieg über denjenigen der alten römischen Basiliken aber nur deshalb davonzutragen vermocht, weil ihn die Kraft des volkstümlichen Bettelordens stützte. Das hat ein Mann mit voller Klarheit erkannt, der noch bis zur Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert einen letzten aussichtslosen Kampf für eine Neubelebung des altrömischen Brauches führte. Immer wieder sind es die Minderbrüder, gegen die in diesem Kampfe die bittern Anklagen des wackeren niederländischen Dechanten Radulf de Rivo († 1403) sich richten[25].

10. Das Werk des Einzelnen.

Nächst ihrer Verankerung im Gemeinschaftsgedanken und als unmittelbare Folge derselben ist wesenhaft für die Liturgie ihre Objektivität. Für Subjektivismus bleibt kein Raum in dem Gotterlebnis einer Gemeinschaft, das die höchsten und tiefsten Regungen der teilnehmenden Einzelseele sich restlos ein- und unterordnet. Dem entspricht ein vorwiegend unpersönlicher Charakter auch der liturgischen Entwicklung. Liturgie und liturgische Form in Brauch und Wort wird nicht mit bewußter Eigenwilligkeit gemacht, sondern sie wächst. Sie erscheint als das Werk allgemeiner Vorbedingungen, Triebkräfte und Gegensätze, nicht als ein Werk einzelner. Freilich handelt es sich dabei in der Tat letzten Endes um einen bloßen Schein. Denn alle scheinbar unpersönliche Entwicklung ist schließlich doch nur die Gesamtsumme des Wirkens zahlreicher in Verborgenheit bleibender einzelner. Jede bestimmte Wendung liturgischer Rede muß einmal von einem ganz bestimmten einzelnen zuerst gebraucht, jede bestimmte kultische Bewegung von einzelnen zuerst ausgeführt worden sein. Aber diese einzelnen, deren Wort oder Geste, formelhaft erstarrt, viele Jahrhunderte lang fortlebten, treten hinter dem von ihnen Geschaffenen wie dessen fahrenden Dichter hinter dem echten Volksepos zurück.

Das gilt allerdings nicht unbedingt. Denn keineswegs alle liturgischen Texte schon prosaischer Form sind — oder waren doch von Hause aus — anonym überliefert. Zwar wollen die Zuweisungen von Stücken liturgischer Prosa an bestimmte Verfasser grundsätzlich mit aller Vorsicht gewertet sein. Die

Zurückführung beispielsweise eucharistischer Formulare auf bestimmte Persönlichkeiten des apostolischen oder des Zeitalters der großen dogmatischen Auseinandersetzungen hat vielfach nur den Wert einer Heimatsangabe. Man brachte das Formular eines bestimmten kirchlichen Zentrums in Verbindung mit dem — tatsächlichen oder legendarischen — apostolischen Begründer seiner Hierarchie oder seinem — im Sinne der betreffenden dogmatischen Partei — hervorragendsten unter seinen Hierarchen. So sind die Bezeichnungen Jakobus-, Markus-, Kyrillos-, Nestorios- und Chrysostomosliturgie zu verstehen. In andern Fällen bleibt bei nicht minder zweifelloser Pseudepigraphie der Grund für die Wahl der bestimmten falschen Flagge dunkel. So ist es rätselhaft, warum der alle Gebete an Christus richtende Typus eucharistischer Liturgie Ägyptens gerade mit Gregorios von Nazianz verknüpft wurde, warum als Redaktor der byzantinischen Präsanktifikatenmesse[1] der römische Papst Gregor d. Gr., als Verfasser des eucharistischen Normalformulars Armeniens[2] der Alexandriner Athanasios gilt, warum bestimmte, späterhin von den Jakobiten verwendete eucharistische Texte, als sie zu Anfang des 7. oder um die Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert — teilweise schon zum zweiten Male — aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurden[3], den Namen gerade dieses oder jenes bestimmten Apostels, Apostelschülers, römischen Papstes oder griechischen Theologen an der Stirne trugen. Die Beantwortung einer entsprechenden Frage muß auch bei armenischen und äthiopischen Denkmälern der eucharistischen Liturgie offengelassen werden.

Demgegenüber stehen jedoch manche Fälle, bei welchen an der Richtigkeit der für ein einzelnes

Formular orientalischer Meßliturgie überlieferten Verfasserangabe nicht zu zweifeln sein dürfte. Das eucharistische Hochgebet des Serapion von Thmuis gehört aus alter Zeit sicher hieher, und höchst wahrscheinlich die Basileiosliturgie, vielleicht auch die Liturgie des Theodoros von Mopsuestia[4]. Schlechterdings nicht abzusehen ist ferner, warum eucharistische Formulare der jakobitischen Kirche, die als Schöpfungen bestimmter syrisch-jakobitischer Kirchenfürsten vereinzelt des 7. bis 9., in der Hauptsache erst des 11. bis 15. Jahrhunderts überliefert sind, diese nicht wirklich zu Urhebern haben sollten. Nicht minder war man in Spanien über die Persönlichkeit einzelner Verfasser von Meßformularen zuverlässig unterrichtet. Ihre Reihe wird spätestens um die Mitte des 6. Jahrhunderts durch einen Bischof Petrus von Lerida eröffnet[5]. Nicht zu zweifeln ist auch an der Glaubwürdigkeit der Nachricht, derzufolge irgend welche römische Meßformulare den Papst Gelasius I. zum Autor hatten.

Anonym sind vielfältig auch liturgische Texte poetischer Form überliefert, oder es besteht hier weitgehende Unsicherheit über die Glaubhaftigkeit der überlieferten Dichternamen. Der liturgische Überlieferungszweig altsyrischer Dichtung bietet in dieser Richtung sehr geringe Gewähr, und von den lateinischen Hymnen, die im Mittelalter als ambrosianische galten, kann nur ein äußerst bescheidener Bruchteil darauf Anspruch erheben, wirklich von dem großen Mailänder herzurühren. Aber diese wenigen echten Ambrosiushymnen lassen sich doch noch mit Sicherheit ermitteln[6]. Der Vergleich mit einer teilweise ausgezeichneten literarischen Überlieferung von Dichtungen Aphrems, die durch Handschriften schon des 5. bis 6. Jahrhunderts erfolgt[7],

gestattet, die Echtheit ihm in jakobitischer und maronitischer Liturgie beigelegter Stücke nicht minder einwandfrei festzustellen. Der Anteil einzelner Poeten eines spätsyrischen Liederfrühlings des 13. bis 16. Jahrhunderts am endgültigen Hymnenbestand des nestorianischen Offiziums steht unbeschadet einzelner Schwankungen der Überlieferung urkundlich fest[8]. Bezüglich der Verfasserschaft an einer Flut poetischer Texte des byzantinischen Ritus verdient die Tradition im allgemeinen wenigstens kein starkes Mißtrauen[9]. Häufig hatten hier die Dichter durch eine akrostichische Angabe ihres Namens jeder Trübung der Überlieferung vorgebeugt[10]. Nicht minder sind die Verfasser vielfach der wertvollsten Perlen lateinischer Hymnendichtung, die bis zur Gegenwart in liturgischem Brauche stehen, gut beglaubigt[11]. Es genügt, aus früherer Zeit an die Passionshymnen des Venantius Fortunatus († 606) zu erinnern oder an den Palmsonntagsgesang des Bischofs Theodulf von Orleans († 821), an den nur eine ungeschichtliche Legende sich knüpft, an das «Veni Creator» des Mainzer Erzbischofs Rabanus Maurus († 856), an die Ostersequenz, die Wipo († um 1046), den Hofkaplan der beiden ersten Salierkaiser Konrad II. und Heinrich III., zum Verfasser hat, oder an das «Salve Regina». Dieser innige Sehnsuchtsgruß, der aus dem Verbannungsorte «dieses Tränentales» die süße Königin himmlischer Barmherzigkeit sucht, hat an dem adeligen Reichenauer Mönch Herimann dem Verkrümmten († 1054), ein von Geburt an gelähmtes Stiefkind der Natur, zum Urheber, dessen reger Geist in stündlichem Kampfe mit jammervollster Erdenschwere die Schwäche und Mißgestalt eines verkrüppelten Körpers besiegen mußte.

Das Werk — mehrfach mit Namen bekannt gebliebener — einzelner waren auf griechischem Boden in späteren Jahrhunderten auch vollständige sog. Akoluthien, die den gesamten poetischen Gesangsstoff eines bestimmten Heiligenfestes umfassen. Dem entspricht die zunehmende Häufigkeit, mit welcher im zweiten Jahrtausend auch auf römisch-abendländischem Boden die Redigierung ganzer Offizien durch bekannte einzelne begegnet. Daß 1264 das gedankentiefe Fronleichnamsoffizium einschließlich seiner klangvollen Hymnen durch den Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquino, geschaffen wurde, ist nur das bekannteste Beispiel der Sache. Das älteste ist die Schöpfung des Dreifaltigkeitsoffiziums durch Bischof Stephan von Lüttich, die noch vor der Jahrtausendwende zwischen 903 und 920 erfolgt ist[12].

Diese Erscheinungen gehören in Ost und West der Zeit an, der nurmehr der letzte Ausbau des in urchristlichen Tagen grundgelegten Domes der Liturgie zufiel. Die wichtigste Frage ist, ob ein organisierendes Eingreifen individuellen Schaffens in den Gang der Entwicklung in maßgeblicher Weise auch schon in den schöpferischen Abschnitten derselben erfolgte. Sie ist entschieden zu bejahen, wenngleich solche Eingriffe gewiß stets den Charakter des Außerordentlichen trugen.

Bis über die Mitte des 5. Jahrhunderts zurück führt die Tätigkeit eines zwischen 457 und 461 verstorbenen Presbyters Musäus in Marseille[13]. Auf Anregung seines Bischofs Venerius hat er für das Tagzeitengebet eine dem Verlaufe des Kirchenjahres angepaßte Auswahl biblischer Lesestücke und entsprechender Antiphonen der Psalmodie getroffen. Ein von ihm Eustachius, dem Nachfolger des Venerius im bischöflichen Amte, gewidmetes

«Sakramentar» war tatsächlich vielmehr nichts Geringeres als eine Art frühesten Voll-Missales, das neben den veränderlichen Gebetstexten auch die biblischen Perikopen und psalmodischen Gesangstücke für jede Meßfeier eines bestimmten Tages oder Anlasses bot. Offizium und Messe der alten handelsmächtigen Phokäerkolonie, die einst das natürliche Einfallstor der christlichen Mission in Gallien gewesen sein muß, haben hier also eine auffallend frühe einheitliche Gestaltung durch individuelle Willenstat erfahren.

Eine ähnliche Bedeutung hat anscheinend in Antiocheia zwischen 512 und 518 die Regierung des Monophysiten Severus als dortigen Patriarchen gehabt. Eine Reihe seinen Namen tragender Liturgiedenkmäler hat in syrischer Übersetzung der Rahmen des jakobitischen Ritus erhalten. Von zwei eucharistischen Stücken gehört ein Präsanktifikatenformular zu den Texten, die spätestens um die Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert eine sogar schon zweitmalige Übersetzung gefunden haben[14]. Von einer Meßliturgie sind neben der syrischen Bruchstücke je einer Übersetzung in sahidischem und bohairischem Koptisch und solche des griechischen Originals erhalten. Beidemal spricht also alles für Zuverlässigkeit der Verfasserangabe[15]. Bei einer Redaktion des Taufrituals wird ein tatsächlich sehr hohes Alter nicht nur durch das Verhältnis seines Taufwasserweihegebetes zu demjenigen des byzantinischen Ritus erwiesen. Auf die Worte, mit denen sie die Vermischung des heiligen Öles mit dem Taufwasser begleitet, scheint vielmehr schon der vorgebliche Areiopagite Dionysios Bezug zu nehmen[16]. Das um 619 ins Syrische übersetzte Kirchengesangbuch des Severus hatte nur in dem Thomaskloster zu

Qenneschrê am Euphrat noch einige Erweiterungen erfahren[17].

In hellstem Lichte beglaubigter Geschichtlichkeit steht endlich eine um die Mitte des 7. Jahrhunderts erfolgte individuelle Gestaltung des gesamten nestorianischen Ritus. Sie wurde durch den Katholikos Isohô'jahb III. durchgeführt, der von 647/48 oder 650/51 bis 657/58 an der Spitze der Nestorianerkirche stand[18]. Das Werk, dem vor allem Kirchenjahr und Festbrevier ihre entscheidende Ordnung verdankten, wurde alsbald durch einen Gabriel aus Bêth Qatrâjê zum Gegenstande einer Kommentierung gemacht[19], und diese wirkt noch in einem großen Liturgiekommentar des 10. oder 11. Jahrhunderts mit packender Unmittelbarkeit nach[20].

Man wird von diesen drei Gegenbeispielen sich bei Beurteilung einer Frage leiten lassen müssen, die eine der wichtigsten für die Geschichte des römischen Ritus ist. Daß Gregor d. Gr. Neuerungen in ihm vorgenommen hat, bezeugt er selbst in einem Briefe an den Bischof Johannes von Syrakus, durch den er dieselben gegen die Behauptung verteidigt, daß sie durch das Vorbild Konstantinopels bedingt seien[21]. Welchen Umfang das liturgische Lebenswerk des weitblickenden Papstes hatte, bleibt zunächst dunkel. Tatsache ist, daß die Exemplare des römischen Sakramentars wie diejenigen der römischen Gesangbücher, die im karolingischen Zeitalter über die Alpen wanderten, ihren Text auf Gregor zurückführten. Ihn als Redaktor bezeichnete auch eine hexametrische Versifikation, die in wechselnder Fassung an die Spitze der Gesangbücher gesetzt wurde, und diese erfreute sich solchen Ansehens, daß eine ihr entnommene Reihe von Versen in Rom spätestens schon unter Hadrian II.

(867—872) als Einleitung zum Meß-Introitus des ersten Adventssonntags sogar beim Gottesdienste gesungen wurde[22]. Welches Maß innerer Glaubwürdigkeit kommt der Überlieferung zu, die den ersten Benediktiner auf dem Stuhle Petri für die Liturgie Roms ähnliches leisten ließ, wie es Musäus stark anderthalb Jahrhunderte früher für diejenige von Marseille geleistet hatte? Es leuchtet ein, daß irgend welcher Grund zu Mißtrauen ihr gegenüber nicht vorliegt. Nur eine verfehlte Hyperkritik könnte bestreiten wollen, daß die römische Liturgie durch Gregor d. Gr., wie die nestorianische durch Ischô'jahb III., einer einheitlichen Organisierung individuellen Gepräges unterzogen wurde. An diesem Ergebnis ändert es nichts, daß die anderthalb bis zwei Jahrhunderte nach dem Tode des Papstes ins Frankenreich gekommenen Exemplare gregorianischer Bücher naturgemäß manche Einschübe enthielten, die dem liturgischen Fortschritt der Zwischenzeit Rechnung trugen. So enthielt das Sakramentar beispielsweise die Fastendonnerstagsmessen Gregors II., und alle berücksichtigten eine mehrfache inzwischen eingetretene Bereicherung des Festkalenders[23].

11. Sprache und Volksart.

Die liturgische Entwicklung hat im Morgen- und Abendland von denselben Vorbedingungen ihren Ausgang genommen, eine Bestimmung durch dieselben Kräfte erfahren und vielfach im einzelnen zu streng entsprechenden Erscheinungen geführt. Ihr abschließendes Gesamtergebnis, wie es im byzantinischen und fränkisch-römischen Ritus vorliegt, läßt gleichwohl eine sehr starke Gegensätzlichkeit be-

obachten. Wie ist diese Tatsache zu erklären? Was ist es gewesen, das dem Orient gegenüber eine zweifellos so scharf hervortretende liturgische Sonderart Roms und des von ihm geführten Okzidents bedingte?

In erster Linie waren es zweifellos die beiden Mächte, die immer die festeste Bindung, damit aber auch die schroffste Scheidung erzeugen: Sprache und Blut. Die Muttersprache des christlichen Kultus wie der christlichen Predigt war, seit die Verkündigung der Frohbotschaft die engen Grenzen Palästinas überschritten hatte, die Sprache des Neuen Testaments: das Griechische. Über das griechische Sprachgebiet hat jene Verkündigung zuerst ostwärts in das aramäische Mesopotamiens und der benachbarten Adiabene, westwärts in das lateinische übergegriffen. Ganz unverkennbar ist denn auch im Osten die Sonderstellung, welche als Erbe der frühchristlichen Liturgie des Sassanidenreiches der nestorianische Ritus einnimmt, in dem ursprünglichen sprachlichen Gegensatz griechischer und aramäischer Sprachform begründet.

Im Westen ist Nordafrika, nicht Rom, die eigentliche Heimaterde eines lateinischen Christentums gewesen. Kornelius hat als erster Papst — nicht unmittelbar nach seinem Tode im Jahre 253, sondern als die sterblichen Reste des Märtyrers nach der Stadt zurückgebracht worden waren — eine lateinische Grabinschrift erhalten. Bis über die Mitte des 3. Jahrhunderts hinaus ist das Griechische die offizielle Sprache der römischen Gemeinde gewesen. Griechisch ist der älteste Nachhall ihrer Liturgie im Briefe des Klemens an die Korinther. Auch von den Gebetstexten der «Apostolischen Überlieferung» des Hippolytos ist wenigstens eines, das Gebet der

Bischofsweihe, im griechischen Original erhalten[1]. Weder hier noch in den nur in Übersetzung vorliegenden liturgischen Stücken der Hippolytosschrift wird etwas fühlbar, das der sonstigen griechischen Liturgie gegenüber wie eine grundsätzliche Eigenart der römischen berührte. Erst seit dem Wechsel des sprachlichen Kleides hat sich die Eigentümlichkeit der gottesdienstlichen Rede Roms entwickelt. Es ist vor allem ein anderer Sprachgenius, der da und im Osten sich vernehmbar macht. Ordo und Kanon der römischen Messe haben mehrfach eine Übersetzung ins Griechische erlebt. Man wird sich vielleicht hier am klarsten des Unterschiedes bewußt, der zwischen beiden Stilformen des liturgischen Wortes besteht. Das unübertreffliche Kunstwerk der älteren stadtrömischen Oration konnte in der Knappheit und Schärfe seines Gedankenausdrucks nur auf dem Boden lateinischen Sprachtums erwachsen.

Wenn in nichtgriechischer Liturgie des Ostens ein auch nur entfernt ähnlich starker, sprachlich begründeter Stilgegensatz gegenüber der griechischen Stammform liturgischer Rede nicht zu beobachten ist, so liegt das an der tiefen, innern Hellenisierung des ganzen Orients. Befremdender wirkt es, daß trotz ihrer lateinischen Sprachform auch die nicht- bzw. vorrömische Liturgie des gallisch-spanischen Gebietes östlicher Weise ungleich näher steht als die römische. An dieser Stelle wird die Bedeutung des römischen Blutes für die liturgische Gestaltgebung meßbar.

Es ist ein allgemein zu beobachtender Vorgang, daß mit dem Aufstieg des Christentums niedergehaltene und scheinbar unter der Tünche allgemeiner Hellenisierung begraben gewesene Volksart mit

Richtung und Werten ihrer angestammten Eigenkultur zu erneuter Bedeutung gelangt. Der Osten läßt ihn in der kunstgeschichtlichen Entwicklung nicht minder als im Aufblühen seiner nichtgriechischen christlichen Literaturen zum Ausdruck kommen[2]. Es kann nicht befremden, ein Gesetz, das zu Gunsten semitischen und koptischen «Barbarentums» sich geltend machte, auch zu Gunsten einer völkischen Art und ihres religiösen Empfindens wirksam zu sehen, durch die vor dem entnervenden Einstrom der griechisch-orientalischen Zivilisation die Enkel des Romulus groß geworden waren. Nüchternheit und Klarheit des Denkens und seine Richtung aufs Praktische waren die Wiegengabe gewesen, mit der die Natur sie ausgestattet hatte. Kurz und bündig hatten ihre Worte geklungen. Ein Bauernvolk waren sie gewesen, und der Jahresarbeit des Landwirts hatte ihr Götterdienst schlichte Weihe gegeben. In der Ausbildung strenger Formen bürgerlichen und staatlichen Rechts hatte neben der Stärke des Schwertes ihre weltgeschichtliche Größe bestanden, und als sie anfingen, von den Griechen die Fertigkeit kunstmäßiger Rede zu erlernen, geschah es, um sie vor Richter und Volksversammlung in den Dienst des Forums zu stellen.

An das alles erinnert die Eigenart römischer Liturgie. Bezeichnend für sie ist vor allem das negative Moment einer weitgehenden Ablehnung oder Wiederausscheidung des hellenistischen Einstromes, den das Erbe der Synagoge seit der Urzeit erfuhr. Eine Häufung von Anreden Gottes, ein Versuch, sein Wesen umschreibend zu bestimmen, sind ihr fremd. Negative Attribute von ihm auszusagen, vermeidet sie scheinbar geflissentlich. Zum «allmächtigen», «ewigen», allenfalls noch zum «barmherzigen» «Gott»

oder «Herrn» redet sie mit einfacher Geradheit. Höchstens seiner Heiligkeit und seines Vatertums gedenkt sie in der Gebetsanrede. Aber von seiner «Majestät» spricht sie gerne, wie man einst von der Majestät des römischen Volkes und dann von der Majestät des Kaisers und dem Verbrechen ihrer Verletzung gesprochen hatte. Brautkrone und die letzte Umarmung des Toten sind Rom unbekannt. Alles Theatralische hat es von seiner Eucharistiefeier fernzuhalten gewußt, pomphafte Prozessionen eines symbolischen Einzugs des erhöhten Christus in ihrem Rahmen nicht ausgebildet. Jeden verhüllenden Abschluß des Altarraumes hat es wieder fallen lassen. Merkwürdig tritt in echt römischem Gebet die Vorstellung vom Heilandtum Christi zurück, die im gallischen sogar zu einem festen Bestandteil formelhaften doxologischen Abschlusses wurde [3]. Der Kyrie-eleison-Ruf dürfte auf römischen Boden erst durch Gregor d. Gr. verpflanzt worden sein [4].

War es echt römische Nüchternheit, die gegenüber dem Hellenistischen ostchristlicher Liturgie sich so spröde verhielt, so kommt praktischer Römersinn in einer bezeichnenden Richtung des dogmatischen Gebetsinhaltes der Liturgie zur Geltung. Formulare des Ostens, wie die Basileios- und die Nestoriosliturgie, ja schon dasjenige des Serapion von Thmuis, haben das eucharistische Dankgebet zu einer Art hymnenhaft klingender dogmatischer Lehrabhandlung vom ursprungslosen Gotte und seinem eingeborenen Sohne ausgebaut. Selbst Wendungen eigentlicher christologischer Polemik finden sich in dem Nestorios-Formular [5] und in umgekehrtem Sinne in Texten syrisch-jakobitischer Meßliturgie [6]. Roms Interesse liegt nicht auf dieser Linie. Um

so häufiger und vernehmlicher hallen in seinen Orationen die Streitigkeiten nach, die im 5. und 6. Jahrhundert um die Probleme der Gnadenlehre geführt wurden. Selbst am Ostersonntag findet bei der jubelnden Hochfeier der Auferstehung des Herrn die gregorianische Kollekte keine bestimmtere Festbitte als diejenige um Ergänzung des Wirkens der zuvorkommenden durch das Walten der helfenden Gnade[7].

Jahresbräuche der altrömischen Bauernreligion wurden einfach christianisiert. Die Quatemberfeier hat hier ihre Wurzeln. In den Texten ihrer Liturgie tritt teilweise heute noch die Bezugnahme auf die wechselnden Sorgen und Arbeiten des Landmannes hervor, denen vor Getreideernte und Weinlese und nach Beendigung der Winterfeldbestellung das heidnische Vorbild der ursprünglich nur dreimal im Jahre begangenen Buß- und Bettage gewidmet gewesen war[8]. Daß in dem Flurgang des Markustages derjenige der alten stadtrömischen Robigalia, wie in der ursprünglich gallischen Begehung der drei Rogationstage vor Christi Himmelfahrt das weitverbreitete antike Ambarvale fortlebt, ist allbekannt[9]. Von hier aus eröffnet sich ein Weg zum geschichtlichen Verständnis eines Gebildes abendländischer Liturgie, das ohne jedes Seitenstück im Orient bleibt. Nie ruft dieser, so hoch gerade er die kultische Heiligenverehrung gesteigert zeigt, in liturgischem Prosagebete direkt die Heiligen an. Das römische Abendland tut es in dem Prozessionsgebete seiner Allerheiligenlitanei, das wurzelhaft mit dem Flurumgang zusammenhängt. Die formale Art, in der dies geschieht, hat nun aber ihr Vorbild in einer Gebetsweise, die für ländlichen Kult des antiken Roms ausdrücklich bezeugt ist[10]

und in den inschriftlichen Akten der Arvalbrüderschaft unmittelbar kenntlich wird [11].

Formeln volkstümlichen Bauerngebetes, die der alte Porcius Cato in seinem Buche «über die Landwirtschaft» aufbewahrt hat, zeigen das Streben, durch eine Häufung sinnverwandter Ausdrücke den Erfolg der Bitte zu garantieren, indem gewissermaßen der Gottheit jede Möglichkeit, ihre Erfüllung abzuschlagen, verbaut wird [12]. Das ist ein Verfahren, das noch mehr als naive Bauernschlauheit unverkennbar juristischem Römerdenken entspricht. Unter Anwendung genau desselben sprachlich-stilistischen Mittels ist dieses Denken bei der wortreichen Formulierung wirksam gewesen, die vor dem Abendmahlsbericht die Bitte um das Wunder der Wesensverwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Gottessohnes erfährt [13]. Charakteristisch wie hier ist die stilistische Form durchweg im Aufbau der römischen Orationen. Das Ebenmaß der syntaktischen Glieder steigert sich bei kunstvollster, auf starken rednerischen Effekt abzieenden Wortstellung und Einhaltung antiker Quantitätsgesetze des rhythmischen Wohlklanges bis zu gleichzeitiger Identität der Wort- und Silbenzahl entsprechender Glieder. Daß solche Technik in der Rhetorenschule erlernt ist, durch welche die römischen Juristen gingen, springt in die Augen. Bis zu einer entschiedenen Manieriertheit von geradezu persönlicher Note geht die Vorliebe für bestimmte rhetorische Kunstmittel durchweg im Meßkanon. Es ist mehr als ein Zufall, daß Gregor d. Gr., der um die Persönlichkeit seines «Verfassers» offenbar noch wußte, denselben als einen «gewissen Scholastikus», d. h. als einen Angehörigen der Rechtsgelehrtenzunft, bezeichnet [14].

Neben der römischen hat germanische Blutart bei Fixierung der liturgischen Weise des Abendlands ihr Wort gesprochen. Sie hat nicht nur Dinge erzeugt wie die liturgischen Feiern des westgotischen Rituals beim Auszuge des Königs in den Krieg und zur Begrüßung des siegreich heimkehrenden [15]. Vor allem ist die endgültige Prägung der fränkisch-römischen Liturgie wesentlich von ihr mitbestimmt. Aus der kriegsfrohen Stimmung germanischen Recken-tums heraus singt sie mit Venantius:

«Des Königs Banner wallt hervor,
Das Kreuzgeheimnis leuchtet auf.»

Der Gedanke vom Königtum Christi gewinnt hier eine wesentlich andere Bedeutung, als sie dem Erbe hellenistischen Herrscherkults im Orient eignet. Die persönlich sittlichen Züge im Ideal des germanischen Volkskönigs werden das Ausschlaggebende. Heilige Herrschertreue, mit der für seine Mannen und zur Sühne ihres Todes im deutschen Liede der Berner Dietrich das Leben einsetzt, übt im Kampfe mit Satan «des Lebens Herzog», der nach Wipos Sequenzwort «gestorben lebend herrscht». Dem königlichen Richter und Friedenshort, der Streite schlichtend durch die Gaue zieht, sah, von Meintat und Fehde erfüllt, die rauhe Welt einer erst werdenden neuen Kultur mit Sehnsucht entgegen. Aus ihren Nöten heraus ist das Bild des gottmenschlichen «Friedenskönigs» geschaffen, das beherrschend in der Advents- und Weihnachtsliturgie aufragt. Ein feinsinniger Kenner hat treffend darauf hingewiesen, in wie engem Zusammenhange dieses Bild mit dem Werke des hl. Augustinus «vom Gottesstaate» steht, daß aber auch das geschichtsphilosophische Testament des großen Bischofs von Hippo

eines der Lieblingsbücher Karls d. Gr. war[16]. Ein stiller, ernster Tag vorweggenommener Passionsfeier war stadtrömischem Kult von Hause aus der Sonntag zu Anfang der Karwoche, und in Offizium und Meßformular ist er ausschließlich das bis zur Stunde geblieben. Nicht zufällig geschah es, nachweislich auf dem Umwege über das fränkische Gallien, als die Palmenfeier des Orients mit ihrer machtvollen Betonung des Königsgedankens bis nach Rom sich Bahn brach[17].

Einen eigenartigen Eindruck macht im Römischen Brevier die Lesung der Makkabäerbücher mit dem kriegerischer Notgebet ihrer Responsorien und deren soldatischen Freude am Glänzen des Sonnenlichts auf goldenen Schilden. Sie hätte ihre eindrucksvolle Stellung im Gefüge der biblischen Jahreslesung schwerlich behauptet, wenn nicht das Germanentum zum maßgeblichen Träger der Erhaltung und Verbreitung römischer Liturgie geworden wäre. Nun steht sie da wie ein von stolzen Wikingertagen erzählender ragender Fels und zeugt laut gegen alle, die den männlichen Geist der Kirche mit Weltfriedensprogrammen müder Schwäche verwechseln möchten. Ob wohl ein Volk unter schwersten Schicksalsschlägen eines nationalen Verzweiflungskampfes völlig zusammenbrechen könnte, das in der Entscheidungsstunde seiner Geschichte das Breviergebet des Oktobermonats liturgisch mitzuerleben vermöchte?

Und neben das düstere Kriegsbild ein Bild freundlicher Innigkeit! Man lasse die gehäuften Muttergottesstrophen griechischer Kirchendichtung auf sich wirken, in denen der byzantinische Ritus nicht müde wird, mit immer neuem Wortprunk Bilder und Gleichnisse zum Preise der allzeit jungfräulichen

Gottesgebärerin aneinander zu reihen. Dann vergleiche man damit die schlichte Herzlichkeit abendländischer Marienhymnen. Man wird sofort inne werden, daß hier in Schöpfungen geistlicher Troubadoure der Geist ritterlichen Frauendienstes weht, ohne den das germanische Mittelalter nicht zu denken wäre.

Es sind durchweg Empfindungswerte, was das Germanentum an Eigenem in die von ihm übernommene Liturgie Roms hineingetragen hat. Feine Linien gilt es zu beobachten, auch flüchtig verrauschende Tonfärbungen zu belauschen, wenn man sich über den Gesamtumfang des Hiehergehörigen Rechenschaft zu geben versucht. Das Vorschlagende, das Lautere und in breiter Schicht zu Tage Liegende ist die römische Art geblieben. Hier ist in umgekehrtem Sinne das Verhältnis zwischen Sprache und Volksart entscheidend geworden, mit dem es zusammenhing, wenn der aramäische Osten der Liturgie des Griechentums weniger gegensätzlich gegenübersteht als der lateinische Westen. Dort fehlte der andersartigen Sprachform der tragende Inhalt einer völkischen Art, die sich dauernd innerer Hellenisierung erwehrt hätte; hier wurde ein volles liturgisches Sichauswirken völkischer Eigenart durch die Fessel der fremden Sprache niedergehalten. Noch ein Vergleich mag beleuchten, was das bedeutet. Bei den Ostslawen, Bulgaren und Rumänen ist die byzantinische Liturgie trotz ihrer Übertragung ins Kirchenslawische, ja in das lebende Rumänische in strengster Unberührtheit geblieben, was sie in Konstantinopel, Athen oder auf dem Athos ist. Man denke demgegenüber einmal aus, was wohl aus der römischen Liturgie auf germanischem Boden sich entwickelt hätte, wenn hier etwa die Mundart des

sächsischen Heliand-Sängers ihre Sprachform geworden wäre!

12. Fortschritt, Beharren, Erstarrung.

Die moderne liturgiegeschichtliche Forschung hat vielleicht bisher nur einen einzigen ganz großen Vertreter gehabt. Das war der Engländer Edmund Bishop († 1917), der mit einem äußern Lebenswerk entsagungsvoller Kleinarbeit das innere Maß eines G. B. de Rossi oder Th. Mommsen, mit der sauberen Durchführung strengster Methode in sorgfältigster Einzelforschung den genialen Blick für die entscheidenden Grundwahrheiten und beherrschenden Gesamttatsachen verband[1]. In einem der letzten kleinen Beiträge, die aus der Feder des Unermüdlichen hervorgingen[2], betont er nachdrücklich die konservative Richtung, die im Gegensatze zu griechischer Liturgie dem römischen Westen mit dem aramäischen Osten gemeinsam sei.

In der Tat ist schon ganz allgemein nicht leicht eine Vorstellung irriger als diejenige, welche in einer Alterserscheinung frühzeitigen Erstarrens ein bezeichnendes Merkmal des griechischen Christentums erblickt. Das Zerrbild des greisenhaften Byzantinertums, das eine überwundene Entwicklungsstufe der klassischen Philologie geschaffen hatte, gehört im allgemeinen und für die Literaturgeschichte seit dem bahnbrechenden Auftreten K. Krumbachers, für die Kunstgeschichte dank französischer und der Forschungsarbeit J. Strzygowskis und seiner Schule der Vergangenheit an. Aber auch, ja ganz besonders auf dem Gebiete der Liturgie hat nicht baldige Erstarrung, sondern das reiche Leben einer fast drängenden Fortschrittlichkeit dem Christlich-Grie-

chischen und dem von ihm abhängigen Syrer-, Kopten- und Armeniertum bis ins hohe Mittelalter hinein das Gepräge gegeben. Eine Schicht liturgischer Dichtung türmt sich über die andere. Immer neue Perikopenordnungen begegnen wenigstens bei den Kopten und den westsyrischen Jakobiten. In einem Anschluß erst an byzantinische, dann an die abendländische Liturgie der Kreuzfahrer und des Dominikanerzweigs der Unitoren gewinnt der armenische Ritus immer größere Mannigfaltigkeit.

Stark verleiht gegenüber derartigem zunächst der ursprünglich aramäischen Liturgie ein Beharren beim Brauche längst vergangener Jahrhunderte den Charakter altertümlicher Rückständigkeit. Bezeichnend dafür ist es, daß nach Aufbau und Bestand die Schriftlesung der Nestorianer auf einer früheren Entwicklungsstufe steht als alle andern bekannten Formen des Perikopenwesens[3]. Die liturgische Eigenart Roms liegt zwar nicht bezüglich der kultischen Leseordnung, wohl aber im großen und ganzen sogar noch entschiedener in dieser Richtung. Das macht ihre völkische Bestimmtheit mehr als verständlich. Bauernart ist immer konservativ gewesen. Das lateinische Bauerntum der alten Siebenhügelstadt war es womöglich in besonderem Maße. Es hat den Anfang des — freilich noch Jahrhunderte sich hinschleppenden — Endes römischer Größe bedeutet, als die demokratische Revolution der Gracchen anfing, die Grundlagen des Staatslebens zu unterwühlen.

Einige wenige Tatsachen genügen, um den allgemeinen Sachverhalt zu beleuchten. Bezüglich ihres Dialogs an der Spitze der Präfation ist die römische Liturgie in der nämlichen Lage wie die nestorianische bezüglich ihrer Perikopenordnung. Die Gebete «Supra

quae» und «Supplices» des Kanons vertreten eine Gestaltung des eucharistischen Hochgebets, die nachweislich auch im Osten weit verbreitet war, bevor man dort anfing, an entsprechender Stelle eine Herabkunft des Heiligen Geistes zur Bewirkung des Wandlungswunders zu erflehen[4]. Daß der Täufling, bevor er in das Bad der Wiedergeburt hinabstieg, nicht nur dem Fürsten der Finsternis widersagte, sondern auch ebenso feierlich Christus zuschwor, war in Jerusalem schon vor dem Ende des 4. Jahrhunderts Brauch[5]. Rom hat nach Ausweis der «Apostolischen Überlieferung» des Hippolytos von jeher nur die Absage an Satan gekannt und mehr niemals in sein Taufritual aufgenommen. Die römische Karfreitagsfeier zeigt, abgesehen von der aus Jerusalem übernommenen Kreuzesverehrung nichts von der großartigen Entfaltung reichsten rituellen Lebens, mit dem der Orient den Tag des Erlösungsopfers auf Golgotha zu umgeben liebt.

Eine Erscheinung von umfassender Bedeutung ist besonders markant. Das älteste liturgische Gebet des Christentums konnte, weil aus dem synagogalen hervorgewachsen, sich nur an Gott schlechthin bzw. an Gott Vater wenden. Wohl hat schon der sterbende Stephanus zu Christus als dem göttlichen «Herrn» gebetet[6], und eine gleiche Haltung wird man bestimmt für das persönliche Gebetsleben des Völkerapostels unterstellen dürfen[7]. Aber über die formelhaft gebundene religiöse Rede des Gemeindegebets behielt zunächst der historische Zusammenhang mit der Gebetsweise Israels zwingende Gewalt und ließ seine Bitte nicht an Christus, sondern nur durch Christus an den Vater richten. Der Orient ist dann frühzeitig und in großem Maßstabe vom persönlichen auch zum liturgischen Gebete an Christus

übergegangen. Er tat es unter dem Einfluß des Hellenismus, insofern als für die bekehrten Hellenen nicht wie für die bekehrten Juden bisherige Gebetsgepflogenheit hier hemmend wirkte. Die am weitesten vom Judentum abrückenden außerkirchlichen christlichen Kreise der Gnostiker sind bezeichnenderweise führend vorangegangen[8]. Auch das außerrömische Abendland folgte. Wohl hat dort noch im Jahre 397 ein afrikanisches Provinzialkonzil zu Karthago ausdrücklich jedes nicht an den Vater gerichtete Gebet im Rahmen der Liturgie geradezu verboten[9]. Aber Mailand, das westgotische Spanien, die bodenständigen Liturgiedenkmäler des merowingischen Galliens und die vorrömische Liturgie Irlands stimmen im Kultgebete an Christus mit dem Osten überein. Gallisches Karfreitagsgebet spätestens des 7. Jahrhunderts fleht bereits unter Verwendung von Worten des Hohenliedes zu dem sterbenden «geliebten Bräutigam» um den Kuß der todesbleichen Lippen mit einer heißen Inbrunst, die an das mystische Erleben einer hl. Katharina oder Theresia und an die Bluttheologie Zinzendorfs gemahnt[10]. Ein und dasselbe Gebetsformular ist, indem es den Herrn als «auriga supremus» anredet, auch in einer Übertragung von Zügen aus dem Bilde des antiken Sonnengottes auf die geistige «Sonne der Gerechtigkeit» so weit gegangen, als wir sonst liturgische Rede nie wieder gehen sehen. Das ist für die tief hellenistische Verankerung seiner formalen Weise in hohem Grade bezeichnend. Aber bezeichnend ist es doch auch, daß solche Weise mit dieser Entschiedenheit gerade im gallisch-spanischen Liturgiegebiete sich durchsetzte, auf dessen Boden sich die endgültige Überwindung arianischen Kir-

chentums vollzog. Mochte das Gebet an Christus noch so sehr dem Glaubensbewußtsein schon der Urgemeinde entsprechen, die breite Bahn in der Liturgie hat ihm doch der bewußte Gegensatz gegen den Arianismus gebrochen. Es war das «Gesetz des Glaubens», das in diesem Falle das «Gesetz des Betens» begründete. Um so bemerkenswerter ist hier die Stellungnahme Roms. Allein soweit wir vom 5. Jahrhundert an zu sehen vermögen, hat es starr an der uralten Regel eines nur durch den Sohn zum Vater gerichteten Gebetes festgehalten. Jedes Prosagebet an Christus, das bis heute in den liturgischen Büchern des römischen Ritus Platz gefunden hat, ist entweder gallischen Ursprungs oder eine junge Schöpfung mehr oder weniger modernen Charakters. Gewiß erfährt demgegenüber die altrömische Gebetsform an Stellen wie Joh. 16, 23 f. im Munde des Herrn selbst nicht minder ihre biblische Sanktion, als sie der Gebetsanrede an Christus auf den zuckenden Lippen des ersten Blutzeugen zuteil wird. Gewiß ist eine auch ihr eigene hohe dogmatische Berechtigung, ist die großartige trinitarische Geschlossenheit eines Betens nicht zu verkennen, das unabänderlich, vom Einheitsbande des Heiligen Geistes umschlossen, die Kirche durch den eingeborenen Sohn zum ewigen Vater emporsendet. Daneben bleibt jedoch die Tatsache unverkennbar, daß die außerrömische Entwicklung des liturgischen Gebetswortes derjenigen Einstellung des theologischen Denkens, die der Kampf gegen die Häresie seit den Tagen des großen Athanasios beherrschend in den Vordergrund gerückt hatte, augenfälliger entsprach. Diese Tatsache muß nachdrücklich davor warnen, die Bedeutung sachlicher Erwägungen für die Haltung Roms zu überschätzen.

Vielmehr wird man sich des wesenhaften Verwurzeltseins der liturgischen Textgestaltung im Geiste der christlichen Antike zu erinnern haben und der ungeheuern Kraft, die auf antikem Boden rein formalen Stilgesetzen innewohnt. Für das vom jüdischen Gottespreise herkommende Prosagebet war aber im Gegensatze zu hellenistischer Hymnik die ausschließliche Wendung an den Vater von Hause aus eine gegebene Stilform. Diese altgeweihte Stilform als solche ist es mindestens nicht zuletzt gewesen, was der konservative Genius römischer Liturgie einer Beugung unter die Tagesbedürfnisse der dogmengeschichtlichen Entwicklung entrückte.

Wenn sich hier weit eher als bei Formen griechisch-orientalischer Liturgie von einer gewissen Erstarrung sprechen läßt, so soll damit keinesfalls ein Vorwurf gegen die liturgische Eigenart Roms angedeutet werden. Nur bewundernde Dankbarkeit kann das gewaltige Beharrungsvermögen auslösen, mit dem sie im Gegensatze zum leichter bewegten Osten ein ehrwürdiges Erbe von höchster Altertümlichkeit gerettet hat. In besonderem Maße gilt das gleiche auch bei einer zweiten Erscheinung — nun nicht nur des römischen, sondern allgemein — des abendländischen Meßritus, bei der eine oberflächliche Betrachtungsweise gerade umgekehrt zu urteilen geneigt sein wird. Sie ist im Gegensatze zu östlicher Eucharistiefeier die weitaus bezeichnendste. Der Orient gewährt zwar selbstverständlich auf die biblischen Lesestücke und auf einzelne Gesangstücke, grundsätzlich aber nicht auf die Gebetstexte seiner Messe dem Kirchenjahre Einfluß. Nur aus dem altchristlichen Ägypten sind in koptischer Sprache Trümmer

einer einzigartigen speziellen Osterliturgie erhalten, die von dieser Regel eine Ausnahme machen[11]. Das Abendland kennt ebenso grundsätzlich nur Formulare der Meßliturgie, die sich dem Verlaufe des Kirchenjahres bzw. der außerordentlichen Veranlassung der einzelnen Meßfeier anpassen. Die textliche Veränderlichkeit geht dabei im mozarabischen und ging im altgallischen Ritus noch weiter als in Rom und unter römischem Einfluß in Mailand, wo sich ihr wenigstens der Kanon wesentlich entzieht. Sie geht weiter als in Rom auch in Mailand, wo grundsätzlich jedes Meßformular seine eigene Präfation hat.

Es könnte naheliegen, hier einen Fortschritt abendländischer Entwicklung erkennen zu wollen, der über die monumentale Starrheit des unverbrüchlich gleichen orientalischen Textes hinausgeführt hätte, in Rom auf halbem Wege stehen geblieben, im gallisch-spanischen Gebiete bis zu seinem letzten Ziele gelangt wäre. Die Falschheit einer solchen Auffassung würde sich aber wenigstens bezüglich des Verhältnisses zwischen Rom und dem Gebiete jenseits der Alpen ohne weiteres ergeben. Denn wie die vorgregorianischen Denkmäler seiner Liturgie erkennen lassen, hat vor dem 7. Jahrhundert auch Rom wie Mailand eine eigene Präfation für jedes Meßformular besessen und zahlreichere und bedeutsamere Änderungen des Kanontextes als heute zugelassen.

Die wirkliche Quelle der abendländischen Veränderlichkeit des eucharistischen Liturgietextes läßt das wertvollste jener altrömischen Liturgiedenkmäler erkennen. Von seinen ältesten Herausgebern ist das durch eine einzige Handschrift in Verona unvollständig erhaltene fälschlich als ein Sakramentar

Leos d. Gr. bezeichnet worden [12]. In Wirklichkeit ist es eine private Sammlung von Meßgebeten stadtrömischer Herkunft, von denen oft für einen und denselben Tag des kirchlichen Festjahres oder eine und dieselbe Veranlassung ganze Reihen mitgeteilt werden. Zeitgeschichtliche Anspielungen ermöglichen mehrfach eine Datierung einzelner Formulare. Am offenen Grabe des Papstes Simplicius ist im März 483 das älteste zur Verwendung gelangt, das sich so zeitlich festlegen läßt [13]. In die Zeit der Gotenkämpfe um die Mitte des 6. Jahrhunderts weisen die letzten und zahlreichsten chronologischen Anhaltspunkte [14]. Daß solche Anhaltspunkte sich in den Texten überhaupt finden, wäre nun aber von vornherein ausgeschlossen, wenn diese bereits zu beliebiger Wiederverwendung bestimmt gewesen wären. Bezugnahme auf Kriegsnot und Brandschatzungen der Campagna durch feindliche Heere, die vor den Mauern der Stadt lagen, oder Dank für die soeben erfolgte Aufhebung einer feindlichen Belagerung konnte man in die Meßgebete irgend eines bestimmten Tages nur in dem einen Jahre einflechten, in welchem jene zeitgeschichtlichen Voraussetzungen zutrafen. Von der Nähe des Osterfestes konnte in der Festmesse zum Jahresgedächtnis der Thronbesteigung eines Papstes nur in einem einzelnen Jahre die Rede sein, in welchem der bewegliche Ostertermin in die Nähe des Monatstages jener Gedächtnisfeier rückte. Die Verehrung des hl. Laurentius konnte in das Totengebet zur Beisetzung eines Papstes nur heineinspielen, wenn diese Beisetzung in dem Zömeterium bei San Lorenzo fuori le Mura erfolgte. Bis um die Mitte des 6. Jahrhunderts hat also Rom für einzelne Anlässe und Festtage ein für allemal bestimmte Meßformulare

noch nicht gekannt. Die Päpste verfaßten vielmehr für jede einzelne von ihnen vorgenommene Feier der heiligen Geheimnisse die notwendigen Texte oder ließen sie sich durch ihre Sekretäre verfassen. Das ist aber im Wesen der Sache nichts anderes als ein Beharren auf der Stufe ursprünglicher textlicher Improvisation, über die der Orient schon mindestens zwei Jahrhunderte früher hinausgewachsen war, als Serapion von Thmuis sein unveränderliches eucharistisches Hochgebet abfaßte. Nichts anderes als eine Erstarrung des mit konservativer Zähigkeit festgehaltenen Zustandes der Freiheit völliger Improvisierung oder doch jeweiliger individueller, wenn auch schriftlicher Abfassung der Meßgebetstexte bedeutet deren Veränderlichkeit nach kirchlicher Festzeit oder votivem Anlaß.

Sammlungen alter Formulare, wie deren eine in dem vorgeblichen Leonianischen Sakramentar vorliegt, hat es gewiß manche gegeben. In sie hat man hineingegriffen, als die schöpferische Produktivität erlahmte, und hat für bestimmte Tage und Veranlassungen zu bleibender Wiederverwendung Texte ausgehoben, die eine solche dadurch ermöglichten, daß sie augenfällige zeitgeschichtliche Anspielungen nicht enthielten. Eine derartige Auswahl aus einer Fülle älteren Gutes hat wohl Musäus in Marseille, Gregor d. Gr. in Rom und auf gallischer Erde der Redaktor des angeblich Gelasianischen Sakramentars vollzogen. Fortgeschritten ist Rom nur über die bodenständige Weise des spanisch-gallischen Gebietes, indem es am Meßkanon wenigstens ein umfangreiches, wesentlich unveränderliches Hauptstück eucharistischen Textes zur Entwicklung brachte und auch für die Präfation die textliche Veränderlichkeit zunehmend einschränkte. Dauerndes

Zurückbleiben hinter der vom Orient erreichten Entwicklungsstufe stellt es auch hier dar, wenn man bis zur Schaffung eines unverbrüchlichen Gesamttextes nicht durchdrang. Wie Unschätzbares gerade hierzu an der reichen Beweglichkeit des liturgischen Textes die an treugehütetem Alten festhaltende Art Roms gerettet hat, liegt dabei auf der Hand.

13. Kultsprache und Volkssprache. Priester und Diakon.

Fortschrittlichkeit auf liturgischem Gebiete ist für das griechische Stammgebiet altkirchlichen Lebens, Konservativismus für sein östliches Neuland, ein noch stärkerer Konservativismus für sein okzidentalisches Neuland bezeichnend. Das Ergebnis erfährt eine Bestätigung durch die Haltung, welche die drei Gebiete in einer der heikelsten Fragen liturgischen Lebens, der Frage der liturgischen Sprache, einnahmen.

Eine Aufrechterhaltung griechischer Kultsprache im Gegensatze zu einer herrschenden nichtgriechischen Umgangssprache der Gemeinde ist im christlichen Altertum nie und nirgends versucht oder angestrebt worden. Übertragung der Liturgie in die Volkssprache ist wie Übertragung der Bibel in dieselbe grundsätzlich eine der ersten Aufgaben, denen griechische Mission sich unterzog. So ist die armenische, georgische, kirchenslawische Sprachform der byzantinischen oder einer ihr verwandten, die äthiopische Sprachform der ägyptischen Liturgie entstanden. Nicht minder haben die gotischen Arianer im östlichen Kulturkreise eine Liturgie in der germanischen Muttersprache besessen bzw. aus demselben eine solche nach Westen und Süden mitgebracht[1]. Auch einem Zurückweichen des Grie-

chischen aus Gebieten, in denen es bisher gesprochen oder verstanden worden war, trug eine Übersetzung in das neu zur Herrschaft kommende Idiom willig Rechnung. Hieher gehört aus älterer Zeit die Übertragung der ägyptischen Liturgie in die verschiedenen koptischen Mundarten, diejenige der Liturgie Jerusalems in den westaramäischen Dialekt des Christlich-Palästinensischen und die ostaramäische Sprachform des edessenischen Syrisch, welche die Liturgien der Jakobiten und Maroniten tragen. Im Mittelalter ist dann entsprechend die Liturgie des Patriarchats Antiocheia ins Syrische und ins Arabische[2] und noch in der Neuzeit die byzantinische Liturgie teils aus dem Griechischen, teils aus dem Slawischen ins Rumänische übersetzt worden[3]. Wo Mehrsprachigkeit in einem Gebiete herrschte, hat die Liturgie selbst darauf Rücksicht genommen. Die Pilgerin Ätheria berichtet von mündlicher Übertragung des Griechischen ins Aramäische, die gegen Ende des 4. Jahrhunderts im Rahmen der Liturgie Jerusalems geübt wurde[4]. Dem ausgehenden 5. Jahrhundert entstammt eine interessante syrisch-jakobitische Urkunde, die von einem ähnlichen liturgischen Nebeneinander von Griechisch und Syrisch weiter nach Nordosten Kunde gibt[5]. In der Sabas-Lawra im Cedrontale haben in altchristlichen Tagen die Mönche verschiedener Nationalität wie das Tagzeitengebet so auch noch den Lese- und Gebetsgottesdienst zur Einleitung der Eucharistiefeier in kleineren Oratorien getrennt in ihrer Volkssprache abgehalten und dann erst sich in der Hauptkirche des Klosters zum eigentlich eucharistischen Gottesdienste vereinigt, bei dem nun allerdings notgedrungen das Griechische als liturgische Gemeinsprache diente[6].

Im Sassanidenreiche war demgegenüber von vornherein das Ostaramäische eine von der iranischen Muttersprache weiter für das Christentum gewonnener Kreise verschiedene Kirchensprache, die jener etwa ähnlich gegenüberstand wie bis ins hohe abendländische Mittelalter das Lateinische den germanischen und romanischen Landessprachen. Als allein zulässige Liturgiesprache ist es im allgemeinen dem Mittelpersishen wie später dem Arabischen gegenüber beharrlich aufrechterhalten worden. Nur in der Kirchenprovinz Persis vollzog sich frühzeitig ein Übergang zu liturgischem Gebrauche des iranischen Landesidioms[7]. Schon aus dem 5. Jahrhundert erfahren wir nicht nur von Übersetzungen in die neue volkstümliche Kultsprache, sondern sogar von liturgischer Dichtung in ihr[8]. Erst später hat dann allerdings auch die weiter nach Osten vordringende nestorianische Propaganda den Grundsatz konservativer Aufrechterhaltung der aramäischen Kultsprache nicht durchzuführen vermocht. Die in Ostturkestan gemachten sog. Turfan-Funde haben einen Einblick darein gebracht, wie allmählich das Soghdische mindestens in der liturgischen Schriftlesung festen Fuß faßte[9]. Das am 4. Februar 781 eingeweihte syrisch-chinesische Steindenkmal von Singan-fu erzählt von Übersetzung liturgischer Texte des nestorianischen Ritus ins Chinesische, die seit dem Jahr 636 erfolgt war[10]. Aber in Indien scheint anderseits das angestammte Syrisch stets die einzige Kultsprache der Nestorianer geblieben zu sein.

Zugeständnisse, wie der aramäische Osten sie seinem liturgiesprachlichen Beharrungsprinzip von den Verhältnissen abringen ließ, hat das lateinische Abendland nicht gekannt. Seine einheitliche alt-

ehrwürdige Liturgiesprache ist ihm als ein unantastbares Heiligtum mit dem Wesen der Liturgie selbst unlösbar verbunden. Nur einmal hat Rom sich dazu bequemt, Glaubensboten, die es nicht ausgesandt hatte, aber doch mit seiner Autorität umkleidete, die Begründung einer Liturgie in der Volkssprache zu gestatten. Das war damals, als im 9. Jahrhundert es sich darum handelte, die Slawenmission des Kyrillos und Methodios in Anschluß an die abendländische Kirche zu bringen[11].

Der Gebrauch des Latein als Liturgiesprache des Abendlandes ist nicht nur bestehenden kirchlichen Rechts. Nicht nur ist die Behauptung, als sei er verwerflich und eine liturgische Verwendung der Volkssprache beim Gottesdienste vielmehr zu dessen voller Wirkung notwendig, vom kirchlichen Lehramte mit Bestimmtheit zurückgewiesen. Nicht nur ist jener Gebrauch für den Wert der Liturgie als Einheitsform kirchlichen Lebens von grundlegender Bedeutung. Es liegt auch auf der Hand, wie viel an Würde und Hoheit die römische Liturgie selbst durch das einheitliche Kleid der alten Römersprache gewinnt. Gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß die Feier der Liturgie in einer toten, der Masse der Gläubigen unverständlichen Sprache die entscheidende Schwierigkeit für die Erreichung des Endzieles der starken liturgischen Bewegung unsrer Tage bildet. Denn jenes Endziel kann kein Geringeres sein als ein Zustand, bei dem die Gesamtgemeinde den Herzschlag der Liturgie wieder ebenso als denjenigen des eigenen Ich unmittelbar erleben würde, wie sie ihn in den Jahrhunderten der christlichen Antike erlebte. Damals war aber eben sprachlich die Liturgie der Gesamtgemeinde un-

mittelbar verständlich und deshalb ihrer mit tiefster innerer Anteilnahme verbundenen tätigen Mitwirkung zugänglich, und das ist durch kein stilles Mitlesen einer gedruckten Übersetzung des liturgischen Textes voll ersetzbar.

Für den Orient besteht das schwierige Problem, das sich hier eröffnet, dort, wo schließlich für ihn Kultsprache und Volkssprache sich trennen, nicht oder doch bei weitem nicht mit der gleichen Dringlichkeit. Das liegt wesenhaft an der liturgischen Rolle, die in ihm dem Diakon zufällt. Sein Amt hat von Hause aus mit dem Kultus nichts zu tun. Das Wesen des Diakonats liegt nach dem Bericht der Apostelgeschichte über seine Entstehung in der kirchlichen Wohlfahrtspflege. Es zeugt wieder für den konservativen Sinn Roms, wenn ihm bis zum Erlöschen der altkirchlichen Lebensformen die Diakonie kirchliche Armenpflegschaft und deren städtischer Bezirk geblieben ist. Am Altare ist ihm der Diakon nur dienender Gehilfe der eucharistischen Opferhandlung. Als solchen bezeichnet schon in der Laurentiuslegende der Heilige sich seinem Papste Sixtus gegenüber, der ihm allein den Weg zum Martyrium vorangeht. Im Rahmen orientalischer Liturgie ist der Diakon unendlich mehr. Er ist hier der Mittler zwischen dem Bischof bzw. Priester und der Gemeinde geworden.

Fast jedes selbständige Priestergebet ist mit einer längeren oder kürzeren Litanei des Diakons verbunden, deren Gebetsaufforderungen, Einleitungs- und Abschlußformeln die Gemeinde mit Zwischenrufen beantwortet[12]. Diese Diakonika hatten schon, wo eine Scheidung von Kult- und Volkssprache noch nicht eingetreten war oder überhaupt nicht eintrat, eine gewaltige Bedeutung für das Erlebt-

werden der Liturgie durch die Gemeinde. Selbst wesenhafter Bestandteil der Liturgie, waren sie doch in der Höhenlage der Gedankenführung und ihres rednerischen Ausdrucks ungleich mehr als die von ihnen begleiteten Priestergebete der Fassungskraft schlechthin jedes Gemeindemitgliedes zugänglich. Trat vollends der Fall ein, daß eine dem Volke bisher als Umgangssprache geläufige Liturgiesprache im täglichen Verkehr durch eine ganz andere ersetzt wurde, so lag nichts näher, als in diese neue Volkssprache wenigstens das Wechselgebet zwischen Diakon und Gemeinde zu übertragen. Das Gebet des Priesters konnte dabei unentwegt die ehrwürdige ältere Liturgiesprache bewahren. So ist es dem Arabischen gegenüber vom Griechischen aus auf asiatischem Boden im byzantinischen Ritus, vom Syrischen aus bei Jakobiten und Maroniten und wohl auch in Ägypten vom Koptischen aus geschehen. Hatte einmal überhaupt eine Zweisprachigkeit in der Liturgie Platz gegriffen, so brauchte es auch nicht mehr als verletzende Stillosigkeit zu berühren, wenn in der arabischen Volkssprache zunächst auch die biblischen Lesestücke vorgetragen wurden, die ihr ganzes Dasein im liturgischen Gefüge dem Zweck der Gemeindebelehrung verdankten. Ja, schließlich nahmen arabische Sprachform unschwer auch einzelne Priestergebete an, deren Verstandenwerden durch die Gemeinde als besonders wünschenswert erschien.

Bei allem dem ziehen sich die Diakonika nicht nur durch die eucharistische Liturgie, sondern kehren bei jeder liturgischen Handlung, wie Sakramentsspendung, Weihe, Begräbnis, vor allem aber auch im kirchlichen Tagzeitengebet, wieder. Nicht zuletzt auch für dieses die Brücke zu einer mit-

wirkenden Teilnahme der Gemeinde offen zu lassen, ist ihr hohes Verdienst. Auch dem gallisch-spanischen Liturgiegebiet waren sie, wenngleich nicht im nämlichen Umfange, vertraut und sind es nicht nur dem mozarabischen Ritus stets geblieben. Auch in der ambrosianischen Messe Mailands erschallt wenigstens an den Fastensonntagen noch eine diakonale Litanei streng orientalischen Stils[13]. Das völlige Fehlen des Elements im römischen Ritus gehört somit zu den für ihn meist bezeichnenden Einzeltatsachen. Daß man es zu den glücklichsten dabei zunächst kaum rechnen möchte, ist nach dem kurz Angedeuteten begreiflich. Indessen überwiegt wohl schließlich auch hier ein mit derselben verbundener Vorteil die unverkennbare Schwäche.

14. Efeu der Dichtung.

Der Nichtbesitz diakonaler Litaneien läßt der römischen Liturgie ein vorzügliches Mittel entgehen, zwischen sich und der Gemeinde auch über eine sprachliche Kluft hinweg die Brücke zu schlagen. Es hat sie aber auch von vornherein vor einer Gefahr bewahrt, der sich der Orient nicht zu entziehen vermochte. Diese Gefahr liegt darin, daß das Gerüste mit einer gewissen Einförmigkeit sich immer aufs neue wiederholenden Wechselgebetes zwischen Diakon und Gemeinde die priesterlicheLiturgie völlig zu verdecken droht.

Eine ähnliche Gefahr hat sich für die Liturgie noch weit bedenklicher vonseiten der liturgischen Dichtung ergeben. Von Hause aus bestimmt, als dienender Schmuck des Kultus und seiner Rede zu wirken, bekundet sie überall die Neigung, in immer reicheren Massen sich verhüllend um die

klare Linienführung beider zu legen, wie Efeu sich um ein ehrwürdiges altes Gemäuer rankt und mit dem klammernden Eingreifen üppigen Gespinstes in alle Fugen und Ritzen langsam, aber sicher seinen Bestand bedroht. Die Gefahr hat hier wie im Osten so auch im Westen sich geltend gemacht. Nur der stadtrömische Gottesdienst bekundete etwas wie ein instinktives Verständnis für ihre Bedeutung. In nichts hat sich wohl gleichzeitig das Nüchterne und das Klare seiner Eigenart so markant geoffenbart wie in dem Widerstand, den er mehr als ein Jahrtausend lang gegen eine Aufnahme poetischer Gesangstücke leistete.

Auf dem griechischen Sprachgebiete sind die ältesten christlichen Hymnen entstanden[1]. Sie entbehrten der metrischen Form, weil sie die Prosaübersetzung der Psalmen zum Vorbilde hatten, die in der Septuaginta vorlag. Von einer sehr bedeutungsvollen Rolle, die sie im urchristlichen Kultus spielten, geben schon Paulusworte eine Ahnung. An einzelnen Stellen paulinischer Briefe und in der Geheimen Offenbarung wird ihr textlicher Nachhall greifbar. Ein ganzes Buch solcher Gesänge hat sich an den «Oden Salomons» zum größern Teile in syrischer und in Bruchstücken einer koptischen Übersetzung erhalten[2]. Daß wohl bald auch gelegentlich die metrische Kunstform der Antike für die christliche Liederdichtung angewendet werden mochte, ist bei den raschen Fortschritten, welche die Hellenisierung des Christentums machte, fast selbstverständlich. Vor allem waren es häretische Kreise, die in der Form des gottesdienstlichen Liedes für ihre Sonderlehren zu werben suchten. Das hat auf kirchlichem Boden gegen die ganze Erscheinung grundsätzliche Bedenken geweckt. Das

kleinasiatische Konzil von Laodikeia hat im 4. Jahrhundert[3] und im Jahre 563 hat auf der Pyrenäenhalbinsel das erste Konzil von Braga[4] jede liturgische Verwendung nichtbiblischer Texte poetischen Charakters verpönt. Nur wenige Reste dessen, was der erste Liederfrühling der jungen Kirche gewesen war, vermochten unter diesen Umständen sich gleichwohl im Rahmen der Liturgie zu behaupten. Die beiden wichtigsten sind das Gloria, das in den morgenländischen Riten allgemein die Rolle eines Morgenhymnus spielt[5], und ein Seitenstück, das es speziell im byzantinischen Ritus in einem Abendliede findet:

«Heiteres Licht
Voll heiligen Glanzes — —» [6].

Ein Märtyrer Athenogenes ist mißverständlicher Weise für den Dichter des Stückes gehalten worden, in dem Töne eines tiefen Naturempfindens für den Zauber des Abendgoldes schwingen[7].

Auf dem ostaramäischen Sprachgebiete hatte Bardaißân († 222) in glänzender Weise die Neuschöpfung häretischer «Psalmen» geübt[8]. Dann ist hier zuerst auf kirchlicher Seite die Abneigung gegen die Liederdichtung der Ketzer wieder überwunden und zu einer Bekämpfung derselben mit ihrer eigenen Waffe übergegangen worden. An Aswânâ, einen ältesten katholischen Hymnendichter Edessas, von dem wir hören[9], reiht sich der große Aphrem[10]. Ein christliches Gegenstück des alten Spartaners Alkman, hat er den gottesdienstlichen Vortrag seiner sangbaren Dichtungen durch Jungfrauenchöre geleitet. Den Namen des Madhrâschâ, der «Unterweisung», hat ihrer poetischen Gattung

der lehrhafte Inhalt eines vielfach in ihnen gegen die Häresie geführten Kampfes eingetragen. Beträchtlicher Umfang des einzelnen Gedichtes, Wiederholung einer unveränderlichen kürzeren Refrainstrophe nach seinen einzelnen Langstrophen, die Neigung zu einem Aufbaue der letzteren aus ungleichartigen Verszeilen und zu ihrer Verbindung durch eine — meist alphabetische — Akrostichis sind für diese Grundform der christlich-syrischen Hymnendichtung bezeichnend. Eine Abart des Madhrâschâ ist die Sôghîthâ. Zu einem einfacheren metrischen Baue und einer fast unverbrüchlichen Verwendung der alphabetischen Akrostichis gesellt sich in ihr die Neigung zu einer dramatischen Belebung, bei der abwechselnd je eine Strophe dem einen von zwei Trägern eines Zwiegespräches zufällt. Gleiche Einfachheit des metrischen Baues ist neben kürzerem Umfang der Teschbôchtâ, dem «Lobgesang», eigen. Die Bittprozessionen, die, um die Barmherzigkeit des Himmels für Flur und Feld zu erflehen, nach den klimatischen Verhältnissen des Orients vor allem in Zeit anhaltender Regenlosigkeit stattfanden, begleitete der «Bittgesang» der Bâʿûthâ. Auch in allen diesen Gattungen hat sich Aphrem tatsächlich bereits versucht, wenngleich ihre später gebräuchliche Nomenklatur seiner Zeit noch nicht geläufig war. In den folgenden Jahrhunderten ist die Masse poetischen Textes in syrischer Liturgie geradezu lawinenartig angewachsen. Neue Gattungen entwickelten seit der christologischen Glaubensspaltung in den verschiedenen Riten aramäischer Kultsprache ein Sonderdasein. Altes Textgut, das Erbe eines rasch entschwundenen goldenen Zeitalters, wurde zwecks neuartiger Verwendung auseinandergebrochen oder anders zusammengesetzt

und in der veränderten Rolle mit jüngeren Nachdichtungen untermischt. Selbst eine von Hause aus nicht sangbare Gattung, die metrische «Rede» des Mêmrâ, mußte es erleben, daß aus ihren Texten hymnenmäßige Gebilde zurecht geschnitten wurden. Vor allem aber trat das poetische Gesangstück in engste Verbindung mit der Psalmodie [11]. Teils wurde je einer strophischen Einheit liturgischer Dichtung ein einzelner inhaltlich mehr oder weniger zu ihr passender Psalmvers vorausgeschickt. Teils schlangen sich die Einzelstrophen eines Hymnus zwischen die Verse bestimmter Psalmen und biblischer Cantica. Ersteres geschah in allergrößtem Stile im nestorianischen Ritus [12]. Letzteres ist die Art des 'Enjânâ, des «Responsoriums» der Jakobiten und Maroniten [13].

Gemeinsam ist allen Gattungen syrischer Kirchendichtung eine und dieselbe Metrik, die auf Silbenzählung und der Beobachtung des Worttones beruht. Diese neue rhythmische Metrik hat eine Schritt für Schritt von der älteren aramäischen Schwester abhängige, aber mit dem Reichtum hellenischen Geistes rasch sie überflügelnde liturgische Poesie in griechischer Sprache an die Stelle der quantitierenden Verskunst der Antike gesetzt [14]. Ihre frühesten Schöpfungen waren Einzelstrophen, in die man ursprünglich mitunter nur Worte der großen patristischen Prediger umgegossen hat [15]. Der Name des Troparion, der von Hause aus die musikalische «Weise» dieser Stücke bezeichnete, ist auf die Texte selbst übergegangen. Aus der Nähe Konstantinopels, der Umgebung Antiocheias und von der palästinensischen Küste hören wir aus dem 5. und 6. Jahrhundert von ältesten Dichtungen dieser Art. Vor allem aber erschließen Papyrusblätter

und Tonscherben Ägyptens eine reiche Kleinwelt einschlägiger Denkmäler[16]. Ägyptische Papyrustexte, deren älteste bis ins 3. Jahrhundert hinaufführen, beleuchten neben einzelnen durch das griechische Mönchtum Italiens erhaltenen altertümlichen Liedern den Weg einer unter dem spezielleren Einfluß des syrischen Madhrâschâ sich vollziehenden Entwicklung griechischen Dichtens[17]. Am Ende dieser Entwicklung steht die ausgereifte altbyzantinische Hymnenform des Kontakion. Ihr Meister ist der «Melode» Romanos, der, in Aleppo von jüdischen Eltern geboren, unter Kaiser Anastasios (491—518) aus Beirut nach Konstantinopel kam, der größte dichterische Vertreter des christlichen Gedankens vor Dante Alighieri. Eine jüngere Schicht griechischer Kirchendichtung entspricht mit ihren zur Einlage in die Psalmodie bestimmten Texten dem syrischen 'Enjânâ. Ihr gehören als abschließende Erscheinung die sog. Kanones und Triodien an, bei denen von Hause aus die Einlage in die biblischen Cantica des Morgenoffiziums erfolgte[18]. Jerusalem ist der Mutterboden der Kanones-Poesie gewesen. Andreas, der später Erzbischof von Kreta, Johannes von Damaskos und dessen Stiefbruder Kosmas waren im 8. Jahrhundert ihre bahnbrechenden Vertreter. Bekenner der Bilderverehrung wie Theophanes mit dem Beinamen Graptos, Theodoros der Studite, dessen Bruder Joseph, Erzbischof von Thessalonike, ein etwas jüngerer aus Sizilien stammender Joseph «der Hymnograph» und andere bilden eine zweite Konstantinopel angehörende Generation klassischer Meister.

Auch das armenische Hymnarium und das «Antiphonar» der Kopten setzen sich mindestens vorwiegend aus Gesängen von der Art des syri-

schen 'Enjânâ und des byzantinischen Kanons zusammen[19]. Eine besonders reiche und eigenartige Entwicklung hat endlich die orientalische Hymnendichtung in äthiopischer Sprache genommen. Im goldgrundigen Halbdunkel der Legende verschwimmt hier das Bild eines hl. Jared, den Abessinien als den Klassiker seiner liturgischen Poesie verehrt[20].

Das Endergebnis dieser ganzen vielgestaltigen Entwicklung war, daß im morgenländischen Tagzeitengebet die Last des poetischen Stoffes vielfach die Psalmodie geradezu erdrückt hat. Um den Umfang des Ganzen, das die Masse jenes Stoffes ungebührlich anwachsen ließ, zu kürzen, kommt wohl die eigentliche Durchbetung des Psalters ganz in Wegfall. Noch häufiger werden von biblischen Gesangstexten, die mit Stücken liturgischer Dichtung durchflochten werden sollten, nur mehr einzelne wenige Verse, je einer zu jeder poetischen Strophe, rezitiert. Ja es unterbleibt selbst das, und nur der poetische Text gelangt noch zum Vortrage. Was bestimmt war, als schmückendes Rankenwerk zu wirken, ist gestrüppartig wuchernder Wildwuchs geworden, dem höchstens ein Rest des alten Gebäudes eine Art dünnen, stützenden Stabwerkes leiht.

Nach dem Abendlande hat eine Vertrautheit mit dem syrisch-griechischen Hymnus anscheinend als erster Hilarius von Poitiers um 359 aus seiner phrygischen Verbannung gebracht[21]. Jedenfalls verrät seine eigene und sonstige älteste lateinische Hymnendichtung, von der sich wertvolle Reste namentlich aus Irland erhalten haben[22], bei längeren Stücken in der Anwendung von Refrain und alphabetischer Akrostichis, bei kürzeren in der Be-

stimmung zur Einlegung in biblischen Text, gelegentlich sogar im Inhalt die unverkennbarsten Beziehungen zum Osten. Nur gegen den Übergang zur neuen rhythmischen Metrik hat wenigstens der Süden des Abendlandes sich vorerst ablehnend verhalten. Zu fest wurzelten hier noch die Überlieferungszusammenhänge mit dem dichterischen Schaffen eines Vergilius und Horatius. Ambrosius und noch mehr der Spanier Prudentius sind Vertreter einer durchaus klassizistischen Behandlung des christlisch-lateinischen Hymnus. Raum und Verständnis nur für eine solche konnte vollends die erste Renaissance der Antike haben, die für das abendländische Geistesleben das karolingische Zeitalter bezeichnet.

Ob die Hymnen des Hilarius und ihnen verwandte Stücke, ob die Märtyrer- und Tagzeitenlieder des Prudentius von vornherein zu kultischer Verwendung bestimmt waren? — Eine sichere Beantwortung der Frage wäre wohl nur auf der Grundlage einer genaueren Kenntnis des christlichen Gottesdienstes im Gallien und Spanien des 4. Jahrhunderts, als sie uns tatsächlich zu Gebote steht, möglich. Ambrosius hat jedenfalls seinen Schöpfungen bereits ihren Platz im liturgischen Leben Mailands gegeben. Dem Vorbilde des großen Bischofs folgend, hat nicht nur das Mönchtum Galliens den Hymnengesang zu einem unverbrüchlichen Bestandteil seines Offiziums gemacht, wie aus dem 6. Jahrhundert die Regeln des Cäsarius und Aurelianus von Arles bezeugen[23]. Auch die Benediktinerregel sieht den Vortrag eines «ambrosianischen» Hymnus für jeden selbständigen Bestandteil des Tagzeitengebetes vor[24]. Eine Verbreitung, die unter den Merowingern die liturgische

Verwendung des Hymnus auch in den nichtklösterlichen Kirchen des Frankenreiches gefunden hatte, mußte infolge der Annahme des römischen Ritus unter Pipin und Karl d. Gr. zunächst einen Rückschlag erleiden. Erst die Reaktion gegen eine schlechthinige Durchführung römischen Brauches, von der Alkuins Anhang zum Gregorianischen Sakramentar Zeugnis ablegt, hat für den Hymnus nördlich der Alpen erneut und nunmehr endgültig ein allgemeines Bürgerrecht begründet. Ein normaler Mindestbestand der gebrauchten Hymnen war dabei nach alter Klostertradition in Irland und auf dem Festlande verschieden. Nur in der Benützung weniger echt ambrosianischer und zweier uralter Osterlieder stimmte man überein [25].

Das 10. Jahrhundert brachte die Übernahme der irischen Hymnenauswahl durch das Festland. Ihren Bestand, soweit er sich bis in das heutige Brevier erhalten hat, bildeten die Hymnen der Tageshoren einschließlich der Komplet, die gewöhnlichen, d. h. für Matutin und Laudes, die längeren winterlichen Sonntags- und die Ferialhymnen für Vesper, Matutin und Laudes, die Hymnen zu Laudes und Vesper der Osterzeit und eine Reihe von Texten des Commune Sanctorum. Um diesen gemeingültigen Grundstock kristallisierte sich seitdem in verschiedener Verbreitung eine immer mehr ins fast Unübersehbare anwachsende Masse weiterer Hymnen. Die einzelnen Klöster und Diözesen waren im Besitze ihrer eigenen Hymnare. Bunteste Mannigfaltigkeit örtlichen Brauches hat auf keinem Gebiete abendländischer Liturgie des Mittelalters auch nur annähernd so sehr geherrscht wie auf demjenigen der liturgischen Texte poetischer Natur.

Eine Epoche hat das 10. Jahrhundert auch dadurch bezeichnet, daß mit ihm die rhythmische Metrik des Ostens in der liturgischen Dichtung des Abendlandes zum Durchbruch kam. Es waren vor allem zwei neue Gattungen derselben, denen sie von vornherein als Wiegengabe geschenkt war. Beide standen in engstem Zusamrnenhange mit dem Choralgesang und dessen gelegentlich nicht enden wollenden Notenreihen.

Besonders langgezogene Kadenzen solcher Art pflegten auf dem auslautenden *a* zu ruhen, mit dem vor der Lesung des Evangeliums der Schluß des Alleluja-Gesanges verklang [26]. Aus dem nordfranzösischen Kloster Jumièges, das der stürmenden Hand räuberischer Normannen zum Opfer gefallen war, hat ein flüchtiger Mönch nach St. Gallen die allem Anscheine nach zuerst in Frankreich entwickelte Technik gebracht, hier mit der Melodie textliche Neuschöpfungen so zu verbinden, daß jeder einzelnen Note eine Silbe unterlegt wurde. Notker der Stammler († 912) soll diese Anregung für Deutschland maßgeblich weitergebildet haben. Es war der Name der Prosa oder der ursprünglich an der Notenreihe selbst haftende der Sequentia, der die Lieder der so erwachsenden Gattung bezeichnete. Eine immer strenger ausgestaltete metrische Formgebung ging Hand in Hand mit der Einführung des Reimes, der gleichzeitig auch im Osten unter arabisch-persischem Einfluß in die syrische Kirchendichtung seinen Einzug hielt. Adam von St-Victor († 1192) ist der unübertroffene Meister der späteren Sequenzendichtung wie überhaupt der lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters geworden.

Wenigstens teilweise hängt mit der Unterlegung von Texten unter längere ursprünglich auf einer

einzigen Silbe ruhende Notenreihen auch die Entwicklung des Tropus zusammen[27]. Bald geht er als eine Art textlichen Präludiums dem älteren liturgischen Textstücke voran, bald stellt er sich — und dies ist das weitaus häufigere — als eine Farcierung desselben dar. Die unveränderlichen wie die veränderlichen Meßgesänge, Epistel und Evangelium und mannigfache Stücke des Offiziums sind so erweitert worden.

Den letzten Schritt ihres Eroberungszuges auf abendländischem Boden hat die liturgische Dichtung schließlich in der anmutig spielerischen Kunst der Reimoffizien getan. Sogar die alten Schmuckbestandteile des Tagzeitentextes, Antiphonen und Responsorien, wurden hier aus gereimter rhythmischer Poesie aufgebaut. Namentlich die Breviere der jüngeren mittelalterlichen Orden haben echte Perlen dieser Art bis zur Stunde im Gebrauch erhalten. Schwer werden beispielsweise aus dem Dominikanerbrevier dem Ohre des Geistes die einschmeichelnden Klänge des Reimoffiziums entschwinden, das am Feste des heiligen Stifters in ihm «die Leuchte der Kirche, der Wahrheit Lehrer, die Rose der Geduld, der Keuschheit Elfenbein» verherrlicht[28].

Es war im Vergleiche mit dem poetischen Einschlag orientalischer Liturgie eine wesenhaft andersartige, aber eine um nichts weniger riesenhafte und beinahe erdrückende Masse von Dichtung, was so etwa bis zum 14. Jahrhundert auch auf abendländischem Boden anwuchs. In seiner drängenden und treibenden Lebensfülle läßt es sich nur mit dem Säulen- und Statuenschmuck des architektonischen Zeitstiles der Gotik vergleichen. Die altertümlich strenge Liturgie der römischen Hauptbasiliken allein verschloß sich dieser Lebensfülle

mit Beharrlichkeit bis in die Hohenstaufenzeit hinein. Ihre Art der Offiziumsfeier lebt noch heute in der Hymnenlosigkeit fort, die für die Gesamtoffizien der drei letzten Tage der Karwoche und der Osteroktav und für die Matutin des Epiphaniefestes bezeichnend ist.

Als Radulf de Rivo den endgültigen Sieg des Breviers «der Römischen Kurie» über jenen basilikalen Ritus beklagte, dauerte bereits das große abendländische Schisma. Der Verfall der abendländischen Kirche hatte begonnen, aus dem den rettenden Ausweg erst eine Reform finden sollte, die auch für die Liturgie entscheidende Bedeutung gewann. Zu dem Standpunkt einer völligen Ablehnung der liturgischen Dichtung ist diese Reform zwar nicht wieder zurückgekehrt. Aber eine kräftige Beschneidung ihres Gerankes hat dieselbe doch erlitten. Nicht so sehr, wie es der jahrhundertelang behaupteten Haltung Roms entsprochen hätte, aber doch sehr fühlbar bildete sich endgültig auch hier ein Gegensatz zwischen abendländischer und byzantinischer bzw. aller östlichen Weise. Die Zahl eigener Hymnen, die für einzelne Feste vorliegen, hat sich gegen den Bestand mittelalterlicher Hymnare stark vermindert. Der Tropus ist vollständig aus der Liturgie verschwunden. An echten Sequenzen ist außer der Schöpfung Wipos und der Fronleichnamssequenz des Aquinaten nur diejenige des Pfingstfestes erhalten geblieben. Denn die beiden andern und gerade berühmtesten Nummern, die das Missale noch aufweist, haben eine Verwendung als Sequenzen erst nachträglich und im ausgehenden Mittelalter zu finden angefangen. Vielleicht eine Art von Tropus zum Libera-Gesang an der Totenbahre war ursprünglich das «Dies irae»[29],

eine Schöpfung höchst wahrscheinlich des Franziskaners Thomas von Celano aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. An Gesänge des Syrers Aphrem erinnert das mächtige Lied von den Schrecken des Weltgerichtes. Ein abendländisches Seitenstück uralter, syrisch-griechischer Marienklage ist das «Stabat Mater». Auch es wird wie jenes in Gebetbüchern noch des 15. Jahrhunderts als Text zu privater Erbauung überliefert. Ein anderer Franziskaner gilt hier als Dichter nicht mit gleich guter Bezeugung. Es ist Giacopone da Todi († 1306), der bittere Satiren wie innige religiöse Lieder in der italienischen Volkssprache schuf und seine leidenschaftliche Teilnahme am Kampfe der Colonna gegen Bonifaz VIII. als Gefangener des Papstes büßte.

15. Ansprüche persönlicher Frömmigkeit.

Die scharfen Linien des festen Ganges der liturgischen Handlung und des sie begleitenden alten Textes zu verwischen, hat neben der liturgischen Dichtung noch ein Zweites gedroht. Es ist dies ein Sichauswirken der Bedürfnisse persönlicher Andacht des Liturgen. Ist wenigstens im Orient das Überwuchern liturgischer Poesie vor allem für das Tagzeitengebet gefährlich geworden, so handelte es sich hier in Ost und West wesentlich um die eucharistische Feier.

Der Liturge handelt und betet für die Gemeinschaft und in ihrem Namen. Daß er bei der heiligen Feier, deren Vollziehung oder Leitung in seine Hand gelegt ist, überhaupt nach der Befriedigung irgend welches subjektiv-persönlichen religiösen Bedürfnisses trachtet, widerspricht dem

tiefsten sozial-objektiven Wesen der Liturgie. Gleichwohl hat eine in solche Richtung zielende Bewegung frühzeitig einzusetzen begonnen.

In den allgemeinen Fürbitten des eucharistischen Hochgebets wächst im Osten ebenso frühzeitig als vielfach aus dem Gebet für die Gesamtkirche und die verschiedenen hierarchischen Grade dasjenige des Zelebranten für sich selbst heraus[1]. Im Abendlande erscheinen Formulare einer «Messe, die der Priester für sich selber sagen muß». Spanien und Gallien sind mit Texten dieser Art vorausgegangen[2]. Der fränkisch-römischen Liturgie ist Entsprechendes nicht fremd geblieben[3].

Dann drängte die eucharistische Opfer- und Mahlhandlung selbst zur Ausbildung einer jüngeren Gebetsschicht, die teils unmittelbar bestimmt ist, Frömmigkeitsbedürfnisse des Zelebranten zu befriedigen, teils mehr oder weniger offenkundig mit solchen zusammenhängt. Das erstere war vor allem bei Vorbereitungsgebeten vor und Danksagungsgebeten nach dem Kommunionempfange der Fall. Von Hause aus war der bischöfliche oder priesterliche Leiter des eucharistischen Gottesdienstes, nachdem das Wort seiner Lippen das Wunder der Wandlung vollzogen und Leib und Blut seines Christus dem ewigen Vater als Opfergabe von unendlichem Werte dargestellt hatte, nur der erste von sehr vielen Empfängern der sakramentalen Mahlelemente gewesen. Zeit, dabei seiner persönlichen Andacht nachzuhängen, hatte ihm seine gleichzeitige Stellung als deren Ausspender nicht gelassen. Das wurde anders, je mehr die Wirklichkeit hinter dem urchristlichen Ideal einer Teilnahme der ganzen Gemeinde am heiligen Mahle zurückblieb. Je mehr sie wesentlich zum Ersatz

der allgemeinen Gemeindekommunion wurde, die sie ursprünglich nur eröffnet hatte, gewann die Kommunion des Zelebranten an selbständiger Bedeutung innerhalb des Gefüges der Gesamtfeier. Um so näher legte es sich, daß er sich auf sie in letzten Augenblicken tiefster Sammlung durch persönliches Gebet vorbereitete, daß er für die Gnade der empfangenen dankte. Ein Gebet ersterer Art fehlt in ihrer endgültigen Gestalt keiner orientalischen Meßliturgie, ein solches der letzteren besitzt wenigstens die byzantinische [4].

Die jeder höheren Bedeutung entbehrende Erfüllung eines rein praktischen Bedürfnisses war an und für sich die Zurechtsetzung der eucharistischen Elemente von Brot und Wein auf dem Altartische. Aber jene Elemente waren ursprünglich durch die Mildtätigkeit von Gemeindemitgliedern für die heilige Handlung beigesteuert worden, und eine Darbringung auch anderer Gaben zum Nutzen der kirchlichen Armenpflege hatte ihre eigene Darbringung begleitet. Die Erinnerung an den Opfercharakter dieser von einzelnen der Gemeinschaft und in ihr Gott dargebrachten Gaben führte dazu, auch den manuellen Akt notwendiger unmittelbarster Vorbereitung zur eucharistischen Kulthandlung als Akt eines durch die Gemeinschaft bzw. in ihrem Namen dargebrachten Opfers zu fassen. Als im Orient an Stelle des Opferganges der Gemeinde die den Einzug des Herrn selbst symbolisierende prozessionsweise Einholung der eucharistischen Elemente aus einem Nebenraume trat, rückte die Opferhandlung ihrer Zubereitung an frühere Stelle vor den Wortgottesdienst der Katechumenenmesse. Es entwickelte sich der vielfach reichgegliederte Ritus der griechisch so genannten Prothesis [5].

An ihrem älteren wie an ihrem jüngeren Platze nahm die neue «Opfer»handlung grundsätzlich in gleicher Weise den Erfolg der Konsekration bereits voraus, wie es durch die Einzugsprozession geschah, wenn der sie begleitende Gesang von den in ihr getragenen Elementen wie von Christus selbst redete. Damit ging aber auch auf jene Handlung der Begriff des «Furchtbaren» und «Schauerlichen» über, den mit dem eigentlich eucharistischen Opfer des Leibes und Blutes Christi zu verknüpfen namentlich der krasse Realismus orientalischer Vorstellungsweise veranlaßte. Eine Vorbereitung des Zelebranten in stillem Privatgebet legte sich dann ebensosehr wie bei seiner Kommunion nahe. An der ursprünglichen Stelle des Aktes wurde diese Vorbereitung dabei zugleich zu einer solchen auf den Vollzug des eucharistischen Mysteriums selbst in dem nun folgenden eucharistischen Hochgebet[6]. Im Zusammenhang mit der jüngeren Prothesis wurde sie zur Gesamtvorbeitung auf die Meßfeier als Ganzes.

Die gleichen Voraussetzungen haben in den einzelnen Riten des Ostens neben eigentlichen «Opferungs»gebeten zu verschiedenartigen Ausdrücken priesterlicher Privatandacht geführt. Priester und Diakon empfehlen sich gegenseitig der Fürbitte[7]. Der Priester erfleht die Fürbitte der Gemeinde, was diese mit einem Wunsche beantwortet, daß Gott sein Opfer gnädig annehmen möge[8]. Er spricht ein Gebet um Sündenvergebung oder ein solches der «Lossprechung», das Klerus und Volk gemeinsam Reinigung von den ihnen anhaftenden Schlacken allgemeiner Menschenschwäche verkündet[9]. Schließlich hat sich ein verselbständigter liturgischer Akt der Vorbereitung des Zelebranten

noch vor denjenigen der Prothesis gelegt[10]. Psalmengebet verschiedener Auswahl und verschiedenen Umfangs spielt hier eine Rolle. Kurze Einzelgebete begleiten in westsyrischem und byzantinischem Ritus die Anlegung der einzelnen Stücke der liturgischen Gewandung[11]. Ein zusammenfassendes Ankleidegebet folgt in Abessinien auf Gebete über das bei der heiligen Handlung zu verwendende Mobiliar[12]. Kürzer, in gedrängterer Form wird dem Andachtsbedürfnis des Priesters nach deren Beendigung Rechnung getragen[13]. In ihrem Verlaufe schafft der Vortrag bestimmter Gesangstücke oder diakonaler Litaneien für den Zelebranten Lücken seiner liturgischen Aktion und des sie begleitenden alten Gebetstextes, die er durch jüngeres Stillgebet ausfüllt. Ein verhältnismäßig besonders hohes Alter und schwungvolle Schönheit zeichnen in der byzantinischen Messe ein «Gebet des Trishagions» und ein solches «des Cherubhymnus» aus[14]. Im einen Falle begleitet das leise Gebetswort den Gesang des: «Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser!» Im andern erklingt während seiner Verrichtung die machtvolle Weise des Prozessionsliedes zur Einholung der eucharistischen Elemente.

Es fällt in die Augen, wie streng das alles ein Seitenstück in der Ausgestaltung des abendländischen Meßordo und der Akzeß- und Rezeßgebete findet, die der privaten Vorbereitung und Danksagung des abendländischen Priesters dienen. «Confiteor» und «Orate fratres» und die Ankleidegebete sind nur einige der markantesten Parallelen. Vielleicht deutlicher als irgendwo wird sich hier verfolgen lassen, wie eine Art innerer Zwangsläufigkeit der liturgischen Entwicklung in weit auseinanderliegenden Gebieten unabhängig zu gleichem oder ähnlichem

Ergebnis führt. Aber auch eine Wechselwirkung zwischen Ost und West wird zweifellos kenntlich. Das Gebet des Psalms 42 zu Anfang und vollends die Verlesung des Johannesprologs am Schlusse der armenischen Messe[15] werden nur durch den starken Einfluß verständlich, den unter der Regierung der Lusignans im kleinarmenischen Königreich und durch Vermittlung der Unitoren der lateinische Kultus auf die Liturgie der Armenier gewonnen hat. Anderseits erscheinen in den jüngeren Schichten eines Ausbaues des abendländischen Meßordos die lateinischen Übersetzungen von Gebeten der griechischen Jakobus- und Basileiosliturgie[16]. Merkwürdige Beziehungen zu eucharistischem Gebete des Orients verrät ferner ein Teil des römisch-abendländischen Akzeßgebets, das einer näheren Untersuchung noch nie unterzogen wurde. Es ist das ursprünglich einheitliche Gebet angeblich «des hl. Ambrosius», dessen Abschnitte heute auf die einzelnen Wochentage verteilt sind. Ein zufälliges Zusammentreffen kann es unmöglich sein, wenn hier im Freitagsabschnitt in reinster Gestalt die sog. Epiklese des Ostens mit ihrer Bitte um Vollzug des Wandlungswunders durch den Heiligen Geist auftritt[17].

Nicht zufällig ist auch die Zuweisung des Textes an den Mailänder Kirchenlehrer; ebensowenig zufällig sind seine Berührungen mit mozarabischen und altgallischen Meßgebeten. Es ist durchaus das nicht römische Abendland gewesen, das eine immer reichere Fülle von Seitenstücken zu den morgenländischen Gebeten priesterlicher Privatfrömmigkeit hervorbrachte. Eines der ältesten und reichsten Denkmäler einer geradezu massenhaften Anhäufung hierher gehörigen Stoffes ist die sog. «Messe des

Flacius Illyricus»[18]. Matthias Flach Francowitz, das Haupt der Magdeburger Centuriatoren, glaubte 1557 an dem einzigartigen Stück einen Kronzeugen für das geringe Alter der vom Zeitalter der Kirchenspaltung vorgefundenen Gestalt der römischen Messe zu veröffentlichen. In der Tat ist, abgesehen von einer starken Unordnung, in welche das Ganze geriet, hier nur Ordo und Kanon der Messe in einer Weise von Zusatzgebeten verschiedenster Herkunft überwuchert, die an die Erstickung psalmodischen Textes durch liturgische Dichtung des Ostens erinnert. Als Redaktor hat neuere Forschung Bischof Sigebert von Minden oder Alkuin in Vorschlag gebracht, der das Formular für den befreundeten Bischof Arno von Salzburg zusammengestellt hätte[19]. Im einen Falle würden sich Verhältnisse des beginnenden 11., im andern solche sogar des ausgehenden 8. Jahrhunderts hier spiegeln.

Der stadtrömische Kult hat dieser ganzen Vermehrung des liturgischen Prosatextes gegenüber dieselbe Ausnahmestellung sprödester Zurückhaltung eingenommen, die für sein Verhältnis zur liturgischen Dichtung bezeichnend ist. Noch in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts kannte man in Rom beispielsweise kein einziges unveränderliches «Opferungs»gebet. Das bezeugt ausdrücklich Bernold von Konstanz († 1100) in seinem «Micrologus», dem Standwerk älterer liturgiewissenschaftlicher Literatur des Mittelalters[20]. Er selbst nennt dabei als ihm bekannte Formeln vielmehr gallischer Herkunft zwei der heute im Missale stehenden. Es sind das abschließende Gebet an die «Heilige Dreieinigkeit» und dasjenige, welches als «den Heiligmacher, den allmächtigen, ewigen Gott» den Heiligen Geist herabruft. Gleich dem letzteren kehrt im mozarabischen

Ritus[21] das heute bei Darbringung des Kelches gesprochene wieder. Das die Darbringung der Hostie begleitende begegnet erstmals in einer Sammlung von Gebeten, die auf Befehl Karls des Kahlen veranstaltet wurde[22]. Mittelbar römischen Ursprungs ist allerdings das bei Mischung von Wein und Wasser gesprochene. Noch ohne Bezugnahme auf diese gegenwärtige Verwendung steht es als ein Festgebet auf Weihnachten schon im sog. Leonianischen Sakramentar[23] und verbreitete sich im Rahmen des Gelasianischen[24] im Frankenreiche. Hier hat es alsdann die Zurechtmachung für seine jetzige Stelle erfahren.

Erst der Ritus der hochmittelalterlichen päpstlichen Hofhaltung hat den Ordo der römischen Messe dem Einstrom persönlichen Devotionsgebetes geöffnet. Der früheste Zeuge einer liturgischen Sonderrichtung, die hier eingeschlagen wurde, ist mit Bezug auf das Offizium Abälard in einem Briefe an den hl. Bernhard von Clairvaux vom Jahre 1140[25]. Auf dem Gebiete der eucharistischen Feier weisen Erscheinungen des äußersten textlichen Rahmenwerkes in die Hauskapelle des mittelalterlichen Lateranpalastes zurück, die sich in der ihr 1278 gegebenen Gestalt oberhalb der «Heiligen Treppe» erhalten hat[26]. Sancta Sanctorum, «das Allerheiligste», heißt sie seit alters. Mit diesem Namen hängt es zusammen, wenn am Ende des Staffelgebetes der Priester Sündenvergebung erfleht, «damit zum Allerheiligsten wir mit reinem Herzen einzugehen verdienen». Wohl handelt es sich auch hier letzten Endes um ein Gebet spätestens schon des 6. Jahrhunderts, das in allen ältesten Urkunden römischer Meßliturgie wiederkehrt[27]. Aber erst das Empfinden einer lokalen Anspielung hat den ehrwürdigen Text

zum Prozessionsgebet des Papstes werden lassen, der zur Darbringung des heiligen Opfers aus seinen Palastgemächern sich in die Hofkapelle begab. «Um der Verdienste der Heiligen willen, deren Reliquien hier sind», erfleht das nächste Gebet des heutigen Meßordo die Nachsicht Gottes. Auch dieser Ausdruck geht ursprünglich nicht auf die in einem beliebigen Altare niedergelegten Heiligenreste, sondern auf den reichen Reliquienschatz der Sancta-Sanctorum-Kapelle, dessen erstmalige Untersuchung durch den Jesuiten P. Hartmann Grisar vor bald zwei Jahrzehnten zu Ergebnissen von der höchsten archäologischen und kunstgeschichtlichen Bedeutsamkeit geführt hat. Wenn endlich in die Danksagungsgebete des Priesters nach der Messe die Kollekte des Laurentiusfestes Aufnahme fand, so wurzelt dies in der Tatsache, daß jene Kapelle dem hochverehrten Märtyrerdiakon Roms geweiht ist.

16. Reform und Uniformierung.

Die endgültige Gestalt des römischen Meßordo ist ein Werk derselben bewußten Reform, welche die Beschränkung des poetischen Textstoffes in der abendländischen Liturgie durchgeführt hat. Der nämliche Geist ist hier und dort tätig gewesen. Zwischen der strengen Ablehnung, die das konservative Rom von Hause aus der liturgischen Dichtung wie dem Prosagebet persönlicher Andacht entgegengesetzt hatte, und dem Überwuchern beider, gegen das der «Ritus der Römischen Kurie» einen wirksamen Damm nicht mehr bedeutete, wurde eine glückliche Mittellinie gefunden.

Umfassende und zielstrebige liturgische Reformen sind auch im Oriente nichts Unerhörtes, wenngleich

auch nichts eben Häufiges. Schon um die Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert hat der gelehrte Jakob von Edessa, der Hieronymus des aramäisch redenden Christentums, anscheinend grundsätzlich die aus dem Griechischen übersetzten Texte der syrisch-jakobitischen Liturgie einer reformatorischen Überarbeitung unterzogen[1]. Das Ziel seiner Arbeit war die Herstellung eines möglichst engen Anschlusses an die griechischen Vorlagen. Auch der Liturgie gegenüber forderte die Hellenisierung des christlichen Syrertums, die eben ihren Höhepunkt erreichte, gebieterisch ihr Recht. Ein anderes Beispiel liefert die Geschichte der russischen Kirche. Patriarch Nikon von Moskau (1652—1666) hat eine systematische «Verbesserung» ihrer liturgischen Bücher durchgeführt[2]. Hier allerdings ist das Neue auf schwersten Widerstand gestoßen. Weite Kreise beharrten auf dem Gebrauche der alten Bücher und Bräuche. Es kam zu der schismatischen Bewegung des Raskol, aus dem die verschiedenen «altgläubigen» Sekten Rußlands hervorgingen. Der Fall zeigt, wie wenig doch wohl bewußte autoritative Eingriffe in das Heiligtum der Liturgie dem ganz auf das mystische Erleben eingestellten Orient entsprechen. Seinem Empfinden erscheinen, nachdem sie einmal sich völlig gefestigt haben, die liturgischen Formen als etwas schlechthin Unantastbares.

Wesentlich anders liegen die seelischen Voraussetzungen für Liturgiereform auf dem Boden der juristischen Fassung des Religiös-Kirchlichen, die für Rom maßgebend ist. Daß die kirchliche Autorität mit souveränem Rechte auch über den ehrwürdigsten Formen liturgischen Lebens steht, kann hier keinen Augenblick einem Zweifel unterliegen. Schon bald nach der Jahrtausendwende hatte sich

dann zum ersten Male der reformatorische Gedanke der römischen Liturgie gegenüber geregt. Sein Vertreter war damals der große Vorkämpfer der von Cluny ausgegangenen allgemeinen Reformationsbewegung auf dem päpstlichen Stuhle: Gregor VII. (1073—1085). Wir sind über den Umfang dessen, was der gewaltige Gegner Heinrichs IV. für eine Zurückführung des stadtrömischen Gottesdienstes zu größerer Strenge und Reinheit geleistet hat, sehr unvollkommen unterrichtet. Bestrebungen in diesem Sinne liegen jedenfalls durchaus in der Richtung seines religiösen und kirchenpolitischen Gesamtprogramms, und der Zeitgenosse Bernold von Konstanz bezeugt sie ausdrücklich[3]. Im einzelnen erfährt man nicht nur, daß der Papst den früher schwankenden Termin der Quatemberfeier der seither in Kraft gebliebenen Regelung unterwarf[4]. Es hat sich auch wenigstens ein weiterer Erlaß Gregors gerettet, der sich in reformatorischem Sinne mit Liturgischem beschäftigt. Statuten für die Regularkanoniker wohl schon aus dem Jahre 1074[5] begründeten in Erneuerung älteren Brauches einer eingerissenen laxeren Übung gegenüber denjenigen Bestand der nächtlichen Psalmodie, welchen erst die jüngste Brevierreform Pius' X. für das Ferial- und Sonntagsoffizium gekürzt hat. Die alte pachomianische Zwölfzahl von Psalmen mit drei Lektionen wurde für das feriale und für einen ersten von drei Teilen des sonntäglichen Nachtchores als Norm aufgestellt. Drei Psalmen und ebensoviele Lesungen sollten den Inhalt zweier weiterer Sonntagsnokturnen, der Gesamtmette der Osterwoche und je eines von drei Nokturnen der sonstigen Festtage bilden. Die Herrschaft der Deutschen in der Ewigen Stadt wurde dabei für den bekämpften Verfall der Liturgie verantwortlich

gemacht. Erneuerung streng römischer Kultform erweist sich, entsprechend der kurzen Aussage Bernolds, als das mit Bewußtsein verfolgte Ziel.

Die neue große Reform der liturgischen Bücher des römischen Ritus hat das Konzil von Trient vor seinem Auseinandergehen in die Hände des Papstes gelegt[6]. Unter dem Pontifikate Pius' IV. (1559—1565) wurde sie in Angriff genommen, unter demjenigen Urbans VIII. (1623—1644) beendet. Gewertet sein will sie wie alles Menschliche aus ihrer Zeit und deren Geist heraus. Der Späthumanismus war aus dem Dienste sinnenfroher Persönlichkeitskultur der Renaissance in den Dienst der Kirche getreten. Das Barock schuf seine mächtigen, von blendendem Licht weißen Stucks und sattem Farbenglanz durchfluteten Räume. Beide pflegte im Dienste ihres eigenen glänzenden Aufstieges die junge Gesellschaft Jesu. Im Gegensatze zu den zentrifugalen Gewalten des riesenhaften Abfalls von der alten Kirche war ein Geist möglichst strenger kirchlicher Zentralisation zum Durchbruch gekommen und fand gleichfalls in den Jesuiten seine zuverlässigsten Hüter und opferfreudigen Bannerträger. Man wird nie diese zeitgeschichtliche Gesamtlage vergessen dürfen, wenn man dem liturgischen Reformwerk des 16. und 17. Jahrhunderts in seiner Eigenart gerecht werden will.

Zum Ausdruck gelangt diese zeithaft bedingte Eigenart vor allem in der Behandlung des Breviers[7]. Seit 1524 erwachsene Vorarbeiten des Theatinerordens und des aus demselben hervorgegangenen Caraffa-Papstes Paul IV. (1555—1559) luden zur Weiterführung ein. Ein allen Zusammenhang mit der Vergangenheit verleugnendes Reformbrevier, das schon 1535 der spanische Franziskaner Kar-

dinal Diego Fernandez de Quiñones von Santa Croce hatte erscheinen lassen, ließ in seinem Radikalismus warnend die Gefahren erkennen, die es zu vermeiden galt. Ein Zweifaches wurde vorzugsweise in Angriff genommen: eine Reform der hagiographischen Lesungen des Nachtoffiziums und eine solche der metrischen Hymnen.

Die erstere wurde unter Pius IV. und dessen heiligem Nachfolger Pius V. (1566—1572) durchgeführt. Der Schöpfer der neuen Texte war der Bischof Egidio Foscarari von Modena, gleich Pius V. ein Sohn des Dominikanerordens. Für ihre Formung hat er sich der Mitarbeit des Humanisten Giulio Poggiano erfreut. Inhaltlich wurde teilweise an das auf diesem Teilgebiete von Kardinal Quiñones Geleistete angeknüpft. Die Hauptaufgabe, die es zu lösen galt, hatte in einer kritischen Bearbeitung eben des Inhaltes bestanden, die beherzt in den Wildwuchs apokrypher Legende hineingreifen sollte. Den Lesestücken dann auch das sprachliche Feierkleid möglichst klassischer Latinität zu geben, war eine Nebenaufgabe, die sich zu stellen ein Geschlecht von Latinisten nicht unterlassen konnte, das mit Cicero und dem augusteischen Rom um die Palme stilistischer Meisterschaft stritt. Unumwundenster Anerkennung wird das nach der formalen Seite Geleistete immer sicher sein. Nach der Seite des Inhalts wäre vom Standpunkte heutiger historischer und literarischer Kritik aus naturgemäß vielfach ein noch weit festeres Zugreifen erwünscht gewesen.

Auch formalen Bedenken ist schon unmittelbar nach ihrem Abschluß die Korrektur begegnet, die sich nach den Regeln antiker Metrik und Stilistik die Hymnen der Breviers haben gefallen lassen

müssen[8]. Durchgeführt haben sie unter Urban VIII. die vier Jesuiten Famiano Strada, Tarquinio Galluzzi und Girolamo Petrucci italienischen und Matthías Sorbiewski polnischen Blutes. Der dichterisch mehr als nur mittelmäßig begabte Papst selbst ergänzte ihre Arbeit durch die Schöpfung neuer Hymnen im Geiste und Geschmack der Zeit[9]. Vorangegangen waren ihm in gleicher Art poetischer Betätigung unter Clemens VIII. um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert die Kardinäle Silvio Antoniani[10] und Bellarmin[11]. Unstreitig haben die alten Lieder unter den Eingriffen eines unbarmherzig seine schulmeisterlichen Künste übenden Klassizismus nicht weniges von ihrer ungebrochenen frühchristlichen oder mittelalterlichen Kraft und Schlichtheit eingebüßt. Die vom 16. und 17. Jahrhundert neugeschaffenen Hymnen befremden durch ihre antikisierenden, um nicht zu sagen paganisierenden Floskeln noch mehr als durch die marmorkühle Glätte ihres meist den Oden des Horatius nachgebildeten Strophenbaues. Immerhin muß auch die Beurteilung von allem dem sich vor der Beschränktheit grundsätzlichen Unverständnisses eines Fremdartigen, geschichtlich Gewordenen hüten, die mit Recht den Korrektoren des Barberini-Papstes zum Vorwurf gemacht werden kann. Es war nicht zufällig just dieser Papst, auf dessen Geheiß sich 1683 der Baldachin Berninis mit der vergoldeten Bronze seiner gigantischen Spiralsäulen über dem Papstaltare der Peterskirche erhob. Wem die leise Stimme einer Seele auch aus einem solchen Werke entgegenklingt, wem ganz allgemein nicht stilistische Voreingenommenheit den Genuß kirchlicher Barockkunst verschlossen hat, dem hat auch die antikisierende Hymnik ihrer Blütezeit noch etwas zu sagen. Nicht ohne Ergriffenheit wird

er in ihr die Form zu würdigen vermögen, in der, auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung angelangt, der Menschengeist den Aufstieg zum lyrischen Preise des Höchsten versuchte und allein versuchen konnte.

Gewiß ist sodann ihre Behandlung der hagiographischen Lesungen und der Hymnen des Breviers für die nachtridentinische Liturgiereform vor allem charakteristisch. Aber ihre Gesamtleistung, ja auch nur ihre wesentliche Richtung erschöpft sich doch in dem hier Geleisteten keineswegs. Von jedem radikalen Bruche mit der Überlieferung hat man sich trotz des mächtigen eigenen Lebensgefühls der Zeit ferngehalten. Insbesondere wurden die alte Verteilung der Psalmen auf die einzelnen Wochentage und Gebetsstunden und die von Gregor VII. sanktionierte Struktur speziell der nächtlichen Psalmodie unangetastet gelassen. Das im 11. Jahrhundert verfolgte Ziel einer Rettung echt römischer Art aus der Umklammerung fremder Einflüsse blieb auch jetzt maßgebend. Die rücksichtslose Beschneidung des überwuchernden poetischen Textgutes und die entsprechende Behandlung des Prosagebetes priesterlicher Privatfrömmigkeit sind dessen beredteste Zeugen.

Noch in anderer Beziehung hat man im 16. und 17. Jahrhundert das liturgische Werk Gregors VII. wieder aufgenommen. Schon bei ihm war das Bestreben einer liturgischen Uniformierung des Abendlandes mit der innern Reform des römischen Ritus Hand in Hand gegangen. Die gereinigte Liturgie Roms hatte die Liturgie der gesamten lateinischen Kirche werden sollen. Diese liturgische Zentralisierung wurde jetzt grundsätzlich durchgeführt. Selbst den Fortbestand des ambrosianischen Ritus konnte nur Mai-

lands heiliger Kardinalerzbischof Carlo Borromeo sichern. Als Wächterin der liturgischen Einheit wurde durch Sixtus V. (1585—1590) die Ritenkongregation geschaffen. Durch Karl d. Gr. war die alte stadtrömische Liturgie zur Grundlage einer Reichsliturgie geworden, die genau in der ihr von dem Frankenherrscher gegebenen Gestalt ebensowenig Bestand hatte als sein Reich selbst. Im Gefolge des tridentinischen Konzils ist der reformierte Ritus «der Römischen Kurie» zur römisch-katholischen Liturgie schlechthin geworden, deren Anspruch, in gewissem Sinne an der Unzerstörbarkeit der Kirche selbst und der Unveränderlichkeit ihres innersten Wesens teilzunehmen, eine siegreiche Auseinandersetzung mit weitergehenden vielmehr partikularistischen Reformbestrebungen vor allem des Aufklärungszeitalters[12] nur zu vertiefen vermochte.

Daß mit jenem Anspruch ein weiterer Einzelausbau des liturgischen Lebens nach römischem Ritus vereinbar blieb, ist selbstverständlich. Ein solcher Ausbau sollte nicht minder als die Wahrung des bereits Fertigen von vornherein die Aufgabe der neuen römischen Verwaltungsbehörde sein. Daß auch die Wiederaufnahme einer autoritativen Gesamtreform durch den Zustand grundsätzlicher Stabilisierung der lateinischen Einheitsliturgie nicht ausgeschlossen sei, sollte eine erneute Brevierreform Benedikts XIV. (1740—1758) dartun[13]. Sie kam nicht zur Durchführung. Eine noch weiter greifende liturgische Reform ist durch Pius X. erst eröffnet worden[14]. Von den Grundsätzen, an welchen noch ihre ältere nachtridentinische Schwester festgehalten hatte, wurde insofern alsbald abgewichen, als man auf das schon von Quiñones unternommene Wagnis einer völligen Neueinteilung des liturgischen Psalteriums

zurückgriff. Was um diesen Preis erkauft wurde, ist eine Erleichterung der praktischen Durchführung eines Grundsatzes von allerdings höchstem Werte. Die regelmäßige allwöchentliche Durchbetung des ganzen Psalters sollte wieder zum eigentlichen Fundament für den Aufbau des Offiziums werden. Hier aber schreitet auch die neueste Reform durchaus in den Bahnen einer Rückkehr zu altrömischer Art weiter, die einst als geistiger Schüler Clunys Gregor VII. eingeschlagen hatte. Auch zur Universalliturgie geworden, fährt die Liturgie Roms darin fort, in einer Weise, die dem Orient bisher unbekannt ist, sich auf sich selbst und die alten Grundzüge ihres Wesens zu besinnen.

Rückkehr zur christlichen Antike in ihrer nüchternen, klaren römischen Prägung läßt sich als das umfassende letzte Ziel solcher reformatorischen Bewegung bezeichnen. Vermutungen darüber anzustellen, wie weit die Bewegung nach dem Ziele hin in kürzerer oder längerer Frist wohl vordringen werde, liegt nicht im Rahmen eines geschichtlichen Rückblicks.

17. Grenzen des Wissenkönnens.

Nicht nur in die Zukunft ist uns der Blick verschlossen; auch aus dem Dämmern einer ferneren Vergangenheit hebt schließlich immer nur ein mehr oder weniger großer Teilbestand ihrer Tatsachen noch mit genügender Schärfe sich ab. Daß alles Menschenwissen Stückwerk bleibt, darf geschichtliche Forschung ebensowenig als naturwissenschaftliche vergessen. Auch ihr gelten Grenzen, an denen das Wort des Sichbescheidens laut wird: Ignoramus et ignorabimus — Wir wissen's nicht und werden's nie erkunden!

Die Liturgiegeschichte ist hier vielleicht in einer besonders ungünstigen Lage. Der Grund davon ist leicht zu erkennen, wenn man sich die Gestaltung der Dinge unter der Herrschaft der Ritenkongregation und vor derselben bzw. außerhalb ihres Bereiches vergleichend vergegenwärtigt. Wohl mag eine vergleichende Forschungsweise häufig genug zur Beobachtung allgemeiner Gesetze liturgischer Entwicklung vordringen, deren Wirksamkeit auch dort unterstellt werden darf, wo äußere Zeugnisse schweigen. Aber für eine Menge von Fragen läßt sich eine Antwort auf Grund solcher innern Gesetzmäßigkeit des Entwicklungsverlaufes nicht gewinnen. Es sind vor allem die Einzelfragen nach dem Wann, Wo, Wie, Warum des Auftretens, der Umbildung oder des Aufhörens bestimmter Erscheinungen in Brauch und Text. Hier sind wir für den römischen Ritus und für ihn allein seit dem Bestehen einer Zentralverwaltung der kultischen Entwicklung aktenmäßig unterrichtet, weil jeder Schritt ein solcher urkundlich ausgesprochenen, amtlichen Vorgehens ist. Im Wesen der eigentlich liturgischen Entwicklung liegt aber eine solche autoritative Bindung und damit urkundliche Beglaubigung nicht. Beide widersprechen geradezu jenem Wesen, sofern es sich als eine Art organischen Wachstums offenbart. Still und geräuschlos vollzog sich allgemein bis zum 16. Jahrhundert und vollzieht sich heute noch im Orient aller liturgische Einzelfortschritt. In der Bedeutung, die erst ein weiterer Entwicklungszusammenhang ihm verleiht, wird er von den Zeitgenossen naturgemäß noch gar nicht erkannt und deshalb nur in seltenen Fällen von geschichtlicher Überlieferung gebucht.

Nicht minder als die einzelnen Schritte des Entwicklungsverlaufes entziehen sich die von der Entwicklung zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte erreichten Gestaltungen des liturgischen Lebens oft genug wohl für immer unsrer Erkenntnis. Auch dem Rückschlusse von den Verhältnissen einer späteren auf diejenigen einer früheren Zeit sind seine Grenzen gesteckt. Man setze einmal voraus, daß von der Tages- und Stundeneinteilung des Römischen Breviers, die bis zur Reform Pius' X. Gültigkeit hatte, jede Kunde verloren wäre, und denke sich die Aufgabe gestellt, sie von der heutigen Psalmenverteilung aus rückschließend wieder zu gewinnen. Man wird an diesem einen Beispiele sofort erkennen, wie enge gesteckt die fraglichen Grenzen sind. Was wir aber jenseits derselben durch ausdrückliche Quellenzeugnisse zu erfahren wünschten, sagen die Quellen vielfach eben deshalb nicht aus, weil es der Zeit ihrer Entstehung selbstverständlich war. Ein Gelehrter evangelischen Bekenntnisses, dem späterhin die liturgiegeschichtliche Forschung Wertvollstes verdanken sollte, begann seinerzeit in den Kirchen Roms mit ehrlichem Bemühen, sich in den Organismus katholischen Gottesdienstes einzuleben. Mit völliger Hilflosigkeit stand er dabei eines Tages der Tatsache gegenüber, daß im Gegensatze zu dem Text seines neugekauften Taschenmissales der Sängerchor der Peterskirche mit dem Gesange des Sanctus vor der Wandlung beim ersten Hosanna abbrach. Man hat es leicht, zu lächeln. Der katholische Forscher des Abendlandes steht Erscheinungen schon eines lebenden orientalischen Ritus oft zunächst mit ähnlicher Hilflosigkeit gegenüber. Praktisches Miterleben des fremdartigen litur-

gischen Gebildes wird auch ihm das Verständnis von vielem erschließen, das die Knappheit eines für die selbstverständliche Sachkenntnis des Orientalen berechneten Rubrikenwortes oder einer jenem von selbst sich auflösenden Textabkürzung rätselhaft bleiben ließ. Aber die Räume der Jahrhunderte überbrückt kein unmittelbares Erleben. Aus der Vergangenheit bleibt unrettbar so gut als grundsätzlich das uns unbekannt, was ihr selbst so bekannt war, daß es darüber zum Zwecke der tatsächlichen Durchführung der Liturgie keines Wortes bedurfte. Uns aber wäre fast ebenso grundsätzlich gerade dies zu erfahren das Notwendigste.

Solche unleugbaren Schwierigkeiten beeinträchtigen natürlich den Wert einer geschichtlichen Beschäftigung mit der Liturgie nicht. Am wenigsten beeinträchtigen sie ihren Wert für die Mehrung der Stärke des liturgischen Erlebnisses selbst. Man hat der Wissenschaft den Vorwurf gemacht, daß sie aufblähe. Die Erkenntnis der stets verhältnismäßig engen Grenzen des Wissenkönnens, die sich einer unerbittlichen wissenschaftlichen Erforschung jedes beliebigen Gegenstandes früher oder später aufdrängt, erzeugt im Gegenteil notwendig die sittliche Haltung einer ernsten Demut.

In dieser Haltung wird der Teilnehmer des liturgischen Lebens sich unschwer mit der Einsicht in die großen geschichtlichen Entwicklungszusammenhänge bescheiden können, deren Endergebnis die von ihm empfundenen Formen jenes Lebens sind. Und wenigstens diese Entwicklungszusammenhänge großen Stils verbergen sich ihm eben nicht. Zurück führt ihn ihre Kette bis in das gewaltige «Jahr des Heiles», dessen Anbruch einst in der Synagoge von Nazareth verkündet wurde, auf

dessen Sommerhöhe zwischen den reifenden Kornfeldern palästinensischer Berge der Mund des Erlösers dem Kreise seiner ersten Getreuen das Vaterunser lehrte. Verankert ist die Entwicklung sogar noch jenseits der irdischen Lebenszeit des Herrn in den Formen des Kultus- und Gebetslebens seines israelitischen Volkes und der weiten hellenistischen Umwelt, die das kleine Einzelvolk des Judenlandes und seine Diaspora umschloß. Von reichster Fülle örtlicher Mannigfaltigkeit bewegt sich der Entwicklungsgang in der Richtung auf eine weltumspannende Einheit. Die verschiedensten Kräfte bestimmen ihn. Tiefe Gegensätze der Volksart kommen zum Ausdruck. Gegensätze der Sprache entscheiden die Prägung des liturgischen Textwortes. Der Einfluß großer Lebenszentren längst der Vergangenheit angehörender Kulturkreise bleibt bis in die Gegenwart fühlbar. Die starke Tätigkeit des einzelnen, die letzten Endes alles wahrhaft Menschenwürdige schafft, ist, wenn auch oft in bescheidener Verborgenheit, am Werke. Die stille Welt des Mönchtums und die politische Berechnung staatlichen Machtwillens übt eine bedeutsame Wirkung aus. Gefahren, mit denen ein Überwuchern jüngerer Elemente den ehrwürdigen Bestand älterer bedrohen, werden durch glücklichen Eingriff autoritativer Reform beschworen, und in jedem Augenblicke der Entwicklung ist das in ihm erreichte Ergebnis derselben so, daß es, vom Standpunkte eben dieses Augenblickes selbst aus gewertet, das Schlußurteil der Schöpfungstage rechtfertigt: «Und es war gut!»

Das alles umfaßt der geistige Blick des heutigen Beters, wenn sein liturgisches Beten die Befruchtung geschichtlichen Sinnes erfahren hat. Aus den

Tiefen ferner Jahrhunderte tritt es ihm entgegen, wie in heiliger Halle des Gotteshauses aus dem Dunkel ersten Morgengrauens die Farbenpracht eines goldgrundigen Mosaiks in zaghaftem Aufblitzen sich löst. Ohne das ordnende Walten ewiger Vorsicht vermag gläubiger Geist schon allgemein geschichtliches Werden, Sichwandeln und Vergehen nicht zu begreifen. Doppelt wird er jenes Walten dort meinen verehren zu dürfen, wo es sich um die geschichtliche Entwicklung der Formen handelt, in denen das Endliche dem Ewigen den Zoll seiner Anbetung entrichtet und die gnadenvolle Herablassung des Ewigen zu sich erfährt. Zur gebieterischen Notwendigkeit persönlichen Bekenntnisses wird der ergriffenen Seele das sooft in der sonntäglichen Lesung der Prim gesprochene Apostelwort: «Dem unsterblichen und unsichtbaren König der Zeiträume, Gott allein sei Ehre und Ruhm in ewige Ewigkeit! Amen.»

Anmerkungen.

Abkürzungen: AH. = Analecta hymnica medii aevi. Hrsg. von Cl. Blume und G. M. Dreves. — ARw. = Archiv für Religionswissenschaft. — BKv. = Bibliothek d. Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von Geh.-Rat Prof. Dr. O. Bardenhewer, Prof. Dr. Th. Schermann, Prof. Dr. K. Weyman. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — DACL. = Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. — JbLw. = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. — KlT. = Kleine Texte für theol. u. philol. Vorlesungen u. Übungen. — LF. = Liturgiegeschichtl. Forschungen. — LQ. = Liturgiegeschichtl. Quellen. — MEL. = Monumenta Ecclesiae Liturgica. Ediderunt et curaverunt Ferd. Cabrol, H. Leclercq. — OC. = Oriens Christianus. (Römische) Halbjahrshefte für die Kunde des christl. Orients. — PG. = Migne, Patrologia Graeca. — PL. = Migne, Patrologia Latina. — PO. = Patrologia Orientalis. — PS. = Patrologia Syriaca. — RBé. = Revue Bénédictine. — RgVV. = Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten. — StGKA. = Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums. — TU. = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte d. altchristlichen Literatur. — ZDMG. = Zeitschrift d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. — ZNtW. = Zeitschrift für d. neutestamentl. Wissenschaft.

1. Zur Methode vergleichender liturgiegeschichtlicher Forschung: A. Baumstark, Ein liturgiewissenschaftl. Unternehmen deutscher Benediktinerabteien, in: Deutsche Literaturzeitung 40 (1919) 897/905 921/27. Einen vortrefflichen Überblick auch über die gesamte bisherige Forschung bietet K. Mohlberg, Ziele und Aufgaben d. liturgiegeschichtl. Forschung (Münster i. W.) (LF. 1). Zur Orientierung über die ältere Literatur ist auch heute noch unentbehrlich: Fr. A. Zaccaria, Bibliotheca Ritualis (Rom 1776/81). — [1] Sie ist systematisch bisher nur für die eucharistische Liturgie des Ostens einigermaßen geleistet in den unschätzbaren Anhängen von F. E Brightman, Liturgies Eastern and Western. 1 (Oxford 1896)

dem unentbehrlichen Standwerke auf dem Gebiete orientalischer Meßliturgie (im Folgenden mit dem bloßen Namen des Autors zitiert). Die Verarbeitung eines reichen einschlägigen Materials gibt bleibenden Wert den Arbeiten von Th. Schermann, Ägypt. Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung (Paderborn 1912) (StGKA. 6. Heft, 1/2), bzw.: D. allgemeine Kirchenordnung, frühchristl. Liturgien und kirchl. Überlieferungen. Zweiter Teil: Frühchristl. Liturgien (Paderborn 1915) (StGKA. 3. Ergänzungsband, 137/573) und vor allem noch immer den einschlägigen Partien in dem Werke des Anglikaners J. Bingham, Origines ecclesiasticae or the Antiquities of the Cristian Church (8 Bde. London 1708/22); lateinische Übersetzung von J. H. Grischovius in 9 Bden. (Halle 1724/29, 2. Aufl. 1751; neueste Ausgabe des Originals: Oxford 1878). — [2] Eine umfassende Erschließung derselben unternahm erstmals der indessen unvollendet gebliebene «Codex liturgicus ecclesiae universae» des Maroniten J. Al. Assemani (13 Bde. Rom 1749/66; jetzt in anastatischem Neudruck vorliegend). Eine großangelegte Erneuerung des Versuches stellen die MEL. dar. Für die morgenländische Meßliturgie speziell Syriens und Ägyptens ist grundlegend: E. Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio (Paris 1716. Neudruck: Frankfurt 1847. Im Folgenden mit dem bloßen Autornamen zitiert). Um die Erschließung der wichtigsten abendländischen Urkunden erwarben sich die entscheidenden Verdienste: J. M. Thomasius (Opera, hrsg. von A. Fr. Vezzosi in 7 Bden. Rom 1748/54), J. Mabillon (De liturgia gallicana libri tres. Paris 1685), Edm. Martène (De antiquis ecclesiae ritibus. Erstmals: Rouen 1748) und L. Muratori (Liturgia Romana Vetus. 2 Bde. Venedig 1748 bzw. im 13. Bande der Opera: Arezzo 1771). Dazu die Wiederabdrücke der Texte in der PL., die im Folgenden grundsätzlich zitiert werden. — [3] Vgl. den zusammenfassenden, aber nicht unbedingt zuverlässigen Artikel von P. Lejay, Ambrosien (rit) in DACL. 1, 1373/1442, bzw. für die Messe das vom jetzigen Papste (A. Ratti) in Verbindung mit M. Magistretti zum Drucke besorgte Missale Ambrosianum duplex cum critico commentario continuo ex manuscriptis schedis A. Ceriani (Mailand 1913) und die Ausgabe des ältesten erhaltenen Sakramentars (von Bergamo) durch P. Cagin, Auctarium Solesmense (Solesmes 1910), für Pontifikale und Brevier Magistrettis Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae (3 Bde. Mailand 1894 u. 1905).

— [4] Missale und Brevier in ihrer abschließenden Gestalt: PL. 85 f. Die älteren Urkunden des Ritus erschlossen durch M. Férotin, Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle (Paris 1904) bzw. Le Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes (Paris 1912) (MEL. 5 u. 6). — [5] Vgl. Max Prinz von Sachsen, Praelectiones de liturgiis orientalibus (2 Bde. Freiburg i. B. 1908/13). Auch über das Liturgische orientieren K. Lübeck, Die christlichen Kirchen des Orients (Kempten-München 1911) bzw. die weitaus gediegenere neuere Arbeit von R. Janin, Les Églises orientales et les Rites orientaux (Paris 1922). — [6] Nächst den Textausgaben zu praktischem Gebrauche ist noch immer zu Rate zu ziehen J. Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum (Paris 1647). Ausschließlich dem griechischen Ritus gewidmet ist der 2. Band der «Praelectiones» des Prinzen Max. Die kirchenslawische Rezension der liturgischen Bücher der «orthodoxen Kirche des Orients» mit deutscher Übersetzung bietet in einer stattlichen Reihe von Publikationen A. Maltzew. — [7] Vgl. an neuerer Spezialliteratur besonders etwa F. C. Conybeare, Rituale Armenorum being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church (Oxford 1905); A. Baumstark, Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends (Münster i. W. 1921) (LF. 3); Ders., Festbrevier u. Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Paderborn 1910) (StGKA. 3, Heft 3/4); S. A. L. Mercier, The Ethiopic Liturgy (Milwaukee-London 1915). — [8] Neben dem Werke Binghams kommen vor allem in Betracht L. Duchesne, Origines du culte chrétien (Paris 1889; 5. Aufl. 1909), für die abendländische Messe: A. Fortescue, The Mass. A study of the Roman liturgy (London 1912, 2. Aufl. 1914), bzw. für deren ältere Geschichte: F. Probst, Die abendländ. Messe v. 5. bis 8. Jahrh. (Münster i. W. 1896), das letzte und wohl beste der zahlreichen Bücher des auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte bahnbrechenden Verfassers; für die morgenländische Messe: A. Baumstark, Die Messe im Morgenland (Kempten-München 1906. Ein ohne Vorwissen des Verfassers veranstalteter Neudruck der infolge vieler und hochbedeutsamer Funde heute naturgemäß vielfach völlig veralteten Arbeit erschien 1921), für das Brevier: P. Batiffol, Histoire du bréviaire romain (Paris 1893, 3. Aufl. 1911), S. Bäumer, Geschichte d. Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung d. Entwicklung d. altkirchlichen

u. d. röm. Offiziums bis auf unsre Tage (Freiburg i. B. 1895; französische Ausgabe in 2 Bden. von R. Biron, Paris 1905. Beide Werke im Folgenden mit den bloßen Verfassernamen zitiert), für das kirchliche Festjahr: H. Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr u. der Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwicklung (Freiburg i. B. 1901; 3. Aufl. 1911).

2. [1] Kap. 9 f. (deutsch von F. Zeller in BKv. 35, 11 f.). Im Sinne der Ausführungen vgl. besonders P. Drews in ZNtW 5 (1904) 74/79. Ed. v. d. Goltz, Tischgebete u. Abendmahlsgebete in d. altchristl. u. d. griech. Kirche (Leipzig 1905) (TU. 29, Heft 2b) 6 ff. — [2] Ps.(?)-Athanasios, Über d. Jungfräulichkeit Kap. 12 ff. (PG. 28, 264/69 bzw. Ausgabe von Ed. v. d. Goltz in TU. 29, Heft 2a, 45/49). Vgl. dens., Tischgebete usw. 32/36, und neuerdings E. Buonaiuti, Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi 1 (1920) 208/20. — [3] Brief 93 (PG. 32, 485). Vgl. Ed. v. d. Goltz a. a. O. 36. — [4] Kan. 58 (Mansi, Sacr. Conciliorum ampl. coll. 2, 573 C). — [5] Kan. 13: J. B. Chabot, Synodicon Orientale (Paris 1902) (Notices et extraits de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de la France 37) 27 bzw. 267; deutsch bei O. Braun, Das Buch der Synhados (Stuttgart 1900) 21. — [6] In der syrischen Biographie des Monophysiten Petros des Iberers: R. Raabe, Petr. der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- u. Sittengesch. des 5. Jahrh. (Leipzig 1895) 31 (Übers. 36). — [7] Liber Pontificalis (Ausg. von L. Duchesne, Paris 1884/92) 1, 402. — [8] So noch in hochinteressanten Resten eines Salzburger Sakramentars, hrsg. von A. Dold in JbLw. 2 (1922) 102/07. — [9] Nur für sie finden sich Agenden im VIII. Buche der Apostolischen Konstitutionen Kap. 35/39. F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum (Paderborn 1906) Bd. 1, 542/49. — [10] P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII (Wien 1898) 35/101; deutsch von H. Richter, Pilgerreise d. Ätheria (oder Silvia) von Aquitanien nach Jerusalem u. die heiligen Stätten (Essen 1919). Über das zu Unrecht in Zweifel gezogene hohe Alter der Urkunde: A. Baumstark in OC., Neue Serie 1 (1911) 32/76. — [11] Kan. 9 (Mansi 3, 1000 A B.). — [12] Über diese Entwicklung Batiffol, 3. Aufl. 233/37. — [13] So z. B. die vom hl. Stephan Harding verfaßte Zisterzienserordnung: PL. 166, 1464. — [14] Verzeichnis einschlägiger Hss. bei Batiffol, 3. Aufl. 36 f. Anm. 3. — [15] Kan. 9 (Mansi 23, 33 B C). — [16] Hierüber Bäumer 319 ff.; Batiffol, 3. Aufl. 342/48.

3. Über den synagogalen Kultus im allgemeinen vgl. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2 (3. Aufl. Leipzig 1898) 450/63, und vor allem Ism. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung (Leipzig 1913). — [1] Bekannt schon in der Mischna Berakhôt(h) VII 1/3. Hebräischer Text in jedem israelitischen Gebetbuch. Deutsch der feierliche Text der Ostermahlzeit bei Ed. v. d. Goltz, Tischgebete usw. 8/12. — [2] A. Baumstark in: Theologie u. Glaube 2 (1910) 353/70; Ders., Die Messe im Morgenland 24/26. — [3] Hebräischer Text bequem zugänglich bei W. Staerk, Altjüdische liturg. Gebete. Ausgewählt und mit Einleitungen hrsg. (Bonn 1910) (KIT. 58) 4/9; deutsch: P. Fiebig, Ausgew. Mischnatraktate in deutscher Übers. 3. Mischnatraktat Berakhôth (Tübingen 1900) 29/44. — [4] So durchweg die einschlägige Literatur. Vgl. vor allem etwa G. Klein in ZNtW. 9 (1908) 132/49. — [5] Vgl. Ed. v. d. Goltz, Tischgebete usw. 31/65. Alte Formulare bei Ps.(?)-Athanasios, Über die Jungfräulichkeit a. a. O., Chrysostomos, Matth.hom. 55 (PG. 58, 561) und im VII. Buche der Apostol. Konstitutionen Kap. 49. F. X. Funk, Did. et Const. Apost. 1, 458 f. — [6] Daß hier zugleich ein Anklang an Ps. 145 (144), 13 bzw. 17 vorliegt, beweist nichts gegen einen letzten Zusammenhang mit synagogalem Gebete, da gerade in diesem eine derartige Einwebung biblischer Textelemente höchst beliebt ist. — [7] Die Messe im Morgenland 86/91. — [8] Kap. 5, § 11 (F. X. Funk, Did. et Const. Apost. 1, 476). — [9] A. Baumstark, Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen usw. 8/77. — [10] Vgl. Brightman 152/55 212/19. — [11] Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen 78/130. — [12] Vgl. Brightman 425. — [13] Lektionar von Luxeuil, nach G. Morin, RBé. 10 (1893) 438/41, den Pariser Ritus des 7. Jahrh. bietend: PL. 72, 171/216. Bruchstücke aus Schlettstadt, bekannt gemacht von G. Morin, RBé. 25 (1908) 161/66. Die Perikopen des Missale von Bobbio (sog. «Sacramentarium Gallicanum»): PL. 72, 447/568. Das altspanische Perikopenbuch von Silos: G. Morin, Anecdota Maredsolana 1 (Maredsous 1893). — [14] Nach dem Zeugnis des Chrysostomos aus seiner konstantinopolitanischen Zeit. Die Stellen bei Brightman 531 unter Nr. 5. — [15] Hrsg. von G. Morin, RBé. 27 (1910) 40/74. — [16] Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen 17 60 92 99 116 120 124 174 183 f. Bahnbrechend, aber in der Annahme von Zusammenhängen zuweit gehend, ist hier ein Aufsatz von L. Venetianer über «Ursprung u. Bedeu-

tung d. Propheten-Lektionen» (im jüdischen Kultus) in der ZDMG. 63 (1908) 103/70. — [17] Kap. 12, § 5/60 (F. X. Funk, Did. et Const. Apost. 1, 496/515 = Brightman 14/23). Der Zusammenhang der Liturgie von Apostol. Konst. VIII mit Antiocheia wird durch die Liturgiezitate des Chrysostomos aus seiner antiochenischen Zeit erhärtet. Für Bedeutung und Alter des hier vorliegenden Gebetstypus vgl. P. Drews, Studien zur Gesch. des Gottesdienstes u. des gottesdienstl. Lebens II u. III. Untersuchungen über d. sog. klementin. Liturgie im VIII. Buche der Apostol. Konst. (Tübingen 1906), wo nur die spezielle Verknüpfung vielmehr mit Rom verfehlt ist. — [18] Kap. 20, 59/61 (PG. 1, 248/53), deutsch von F. Zeller, BKv. 35, 39 f. 65 ff. Vgl. das reiche Material zur religionsgeschichtl. Stellung d. Urkunde bei Th. Schermann, Griech. Zauberpapyri u. das Gemeinde- u. Dankgebet im 1. Klemensbrief (Leipzig 1909) (TU. 34, Heft 3). — [19] Ordinationsgebete und eucharistisches Hochgebet: Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung usw., Erster Teil, 38/50. — [20] Den Beweis erbrachten unabhängig voneinander E. Schwartz, Über die pseudoapostol. Kirchenordnungen (Straßburg 1910), und R. H. Connolly, The socalled Egyptian Church Order and derived documents (Cambridge 1916). Vgl. auch noch E. Hennecke in: Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengesch., Ad. v. Harnack zu seinem 70. Geburtstage dargebracht (Leipzig 1921) 159/82. — [21] Verfehlt ist es immerhin, wenn das Stück zur «apostolischen» Urgestalt schlechthin aller Meßliturgie gemacht wird. So P. Cagin, L'Eucharistie (Paris 1912). Ders., L'anaphore apostolique et ses témoins (Paris 1919). — [22] Treffend weist demgegenüber neuestens R. Devresse, Revue d'histoire ecclésiastique 23 (1922) 519 f., auf den sprachlich-stilistischen Zusammenhang zwischen dem liturgischen Formular und den sichern Schriften des Hippolytos hin. — [23] Bäumer 31/63. Batiffol, 3. Aufl. 1/23. — [24] Kap. 8, § 2, deutsch von F. Zeller, BKv. 35, 11. — [25] Über das Fasten, Kap. 10 (PL. 2, 966 f.). — [26] Kap. 8, § 1. — [27] Diese Verbindung fehlt einerseits bei einem sich deutlich als Paralleltext der morgendlichen Großen Doxologie erweisenden Abendhymnus: Apostol. Konst. VII, 48 (F. X. Funk, Did. et Const. Apostol. 1, 456/58), wo vielmehr Ps. 112, 1 an die Spitze gestellt ist. Anderseits wurde Luk. 2, 14 auch sonst rein äußerlich frühchristlichen Gebeten vorausgeschickt, so im Martyrium des Kyprianos und der Justa: M. D. Gibson, Apocrypha Arabica (Studia Sinaitica 8) 73. — [28] Hrsg. von

P. Maas, BZ. 18 (1909) 310/23, bzw. Frühbyzantin. Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des 6. Jahrh. (Bonn 1910) (KIT. 52/53) 3/8.

4. Vgl. im allgemeinen P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum (Tübingen 1907). — [1] Das Wertvollste hat sich an einem Mysterientexte des Mithraskultes in der Umhüllung einer Bearbeitung zu Zauberzwecken erhalten, hrsg. von A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie (Ἀπαθανατισμός) (Leipzig-Berlin 1903, 2. Aufl. 1910). — [2] Zuweit in der Annahme einer Abhängigkeit auf christlicher Seite geht hier A. Loisy, Les Mystères païens et le Mystère chrétien (Paris 1919). Vgl. die gründliche kritische Auseinandersetzung mit diesem Buche durch M. J. Lagrange, Revue Biblique 29 (1920) 420/46. — [3] IX, Kap. 17. Vgl. C. Clemen in den Neutestamentl. Studien, G. Heinrici zu seinem 70. Geburtstage dargebracht (Leipzig 1914) 34 f. A. Baumstark, OC. Neue Serie 5 (1915) 323. — [4] O. Kern, Königl. Museen zu Berlin: Die Inschriften von Magnesia am Mäander (Berlin 1900) 83 (Nr. 98, Z. 18/21). Vgl. F. J. Dölger, Sol salutis. Gebet u. Gesang im christl. Altertum. Mit bes. Berücksichtigung d. Ostung in Gebet u. Liturgie (Münster i. W. 1920) (LF. 4/5) 71. — [5] Näheres bei Th. Schermann, Die allgem. Kirchenordnung usw. Zweiter Teil: Frühchristl. Liturgien 327/29 (bzw. 191/93). — [6] Ein Gebet zur Segnung von Milch und Honig bei der feierlichen Taufspendung an Pfingsten noch im sog. Sacramentarium Leonianum: PL. 55, 40 f. — [7] A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 170/73 214. R. Reitzenstein, ARw. 71 (1894) 451/53. K. Wyß, Die Milch im Kultus d. Griechen u. Römer (Gießen 1914) (RgVV. 15, Heft 2) 52/58. Fr. H. Lehmann, ARw. 32 (1917) 1/12. — [8] In diesem Sinne bei aller Übertreibung und Einseitigkeit höchst anregend G. Pson Wetter, Altchristl. Liturgien: Das eucharist. Mysterium. Studien zur Gesch. des Abendmahles (Göttingen 1921) (Forschungen zur Religion u. Literatur d. A. u. N. Testamentes. Neue Folge 13). — [9] Vgl. K. Holl, ARw. 9 (1906) 365/84. J. Strzygowski, Journal of Hellenic Studies 27 (1907) 119. — [10] So das im gemeinbyzantinischen Ritus am Karsamstag gebrauchte Cherubikon der Jakobos-Liturgie: Brightman 41 f., deutsch von A. Baumstark in: Gottesminne, Monatsschr. f. religiöse Dichtkunst 6 (1911/12) 12 f. — [11] So z. B. Brightman 62 Z. 23 ff., 309 Z. 8 ff., 356 Z. 33/36. — [12] Lib. Pontif. 1, 376. — [13] Wohl

in diesem Sinne zu verstehen ist schon die Seligpreisung Pindars (Fgm. 137 Bergk): ὄλβιος ὅστις ἰδὼν ἐκεῖνα κοίλαν εἶσιν ὑπὸ χθόνα. — [14] Die Messe im Morgenland 157/59. — [15] Kap. 10, § 6, deutsch a. a. O. 12. — [16] Bezüglich der Taufe ist der Sachverhalt treffend festgestellt durch Fr. Wiegand, Die Stellung d. apostolischen Symbols im kirchl. Leben. I. Symbol u. Katechumenat (Leipzig 1899) 197/260. Betreffs der eucharistischen Liturgie ist zu beachten, daß eine Reihe der wichtigsten von G. Pson Wetter im Sinne ihrer Auffassung als Mysteriendrama geltend gemachten Texte nachweisbar erst im 6. oder frühestens 5. Jahrh. entstanden sind. — [17] Vgl. Jos. Köchling, De coronarum apud antiquos vi et usu (Gießen 1914) (RgVV 14, Heft 2) 61/63. A. v. Sallis, Rheinisches Museum f. Philologie 73 (1920) 199/215. — [18] Über die Trauer, Kap. 13. — [19] Grundlegend: H. Usener, Das Weihnachtsfest (Bonn 1889; 2. Aufl. bearbeitet von H. Lietzmann 1914). Weitere Aufhellung erfuhr die Vorgeschichte des Christfestes seitdem vor allem durch Fr. Boll, Griech. Kalender I (Heidelberg 1910) 40/44, und W. Weber, ARw. 19 (1916/19) 316/41. — [20] So nach K. Holl, Der Ursprung des Epiphaniefestes, Sitzungsberichte d. Preuß. Akademie d. Wissenschaften 1917, 402/38. In der religiösen Vorstellungswelt der hellenistischen Antike wurzelt vor allem auch die einer näheren Untersuchung würdige Bewertung des Epiphaniefestes als der Feier eines ἱερὸς γάμος zwischen Christus und der Kirche. — [21] Durch F. J. Dölger, Sol salutis 30/80. — [22] Papyrus Berol. 9794, hrsg. von C. Schmidt u. W. Schubart, Altchristl. Texte (Berlin 1910) (Berliner Klassikertexte, hrsg. von der Generalverwaltung d. Königl. Museen, Heft 6) 110/17. Vgl. R. Reitzenstein, Nachrichten d. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse, 1910: 324/29. Ders., Göttingische Gelehrte Anzeigen 1911: 550 bis 568. — [23] Ed. Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Leipzig 1913) 141/276. — [24] Vgl. Th. Schermann, Die allgem. Kirchenordnung usw. 462 f. — [25] Cicero, De natura deorum II, 91 f. 98. Seneca an Marcia 18; an Helvia 9, § 6. Aristeides, Rede auf Zeus, bes. § 7/15 (B. Keil, Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia 2 [Berlin 1898] 340/43). — [26] In den Vorreden der Bücher V u. VII (W. Kroll, F. Skutsch u. K. Zugler, Iulii Firmici Materni Matheseos libri VIII 2 [Leipzig 1913] 2 f. 218 f.). Vgl. K. Skutsch, ARw. 13 (1910) 291/305.

5. [1] Liturgie d. 4. Jahrh. u. deren Reform (Münster i. W. 1893) 319/54. — [2] Kap. 10, § 6; deutsch a. a. O. 12. — [3] Erste Apologie 67 (PG. 6, 429; deutsch von G. Rauschen, BKv. 12, 136). — [4] Mit lateinischer Übersetzung hrsg. von M. Kmosko, PS. 1, II (Paris 1907) 1050. Vgl. A. Baumstark, Geschichte d. syrischen Literatur mit Ausschluß der christl.-palästinens. Texte (Bonn 1922) 30. — [5] Gesammelt und erörtert bei A. Baumstark, Liturgischer Nachhall d. Verfolgungszeit, in: Beiträge zur Gesch. des christl. Altertums u. der byzantin. Literatur, Alb. Ehrhard zum 60. Geburtstage dargebracht (Bonn 1922) 53/72. — [6] Hrsg. von G. Wobbermin, TU. 17, Heft 3b (Leipzig 1899). Mit lateinischer Übersetzung bei F. X. Funk, Did. et Const. Apostol. 2, 158/95; deutsch von R. Storf, BKv. 5, 135/57. Vgl. A. Baumstark, Römische Quartalschr. für christl. Altertumskunde u. für Kirchengesch. 18 (1904) 123/42. — [7] PL. 20, 551/61. — [8] Nr. 5, § 21 f. 27 (PL. 16, 443/45). — [9] Das sog. Missale Gothicum bzw. Gallicanum Vetus: PL. 72, 224/318 339/82. — [10] Hierüber gute Zusammenstellungen in der im übrigen höchst unbefriedigenden Arbeit von K. J. Merk, Der Konsekrationsmoment d. röm. Messe. Eine liturgiegeschichtl. Darstellung (Rottenburg 1915). — [11] Hrsg. von C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein kathol.-apostol. Sendschreiben des 2. Jahrh. (Leipzig 1919) (TU. 43). Vgl. hier den Exkurs III über Paschahfeier in der kleinasiat. Kirche 587/795. — [12] A. Baumstark, Gesch. d. syr. Literatur 30f. — [13] Nr. 12 der Sammlung, deutsch von G. Bert, TU. 3, Heft 3 (Leipzig 1888) 179/95. Vgl. C. Schmidt a. a. O. 179/95. — [14] Mit lateinischer Übersetzung hrsg. von Th. J. Lamy, S. Ephraemi Syri hymni et sermones (Mecheln 1882/1903) 1, 637/714 567/636; 2, 741/74. — [15] W. E. Crum, Der Papyruskodex saec. VI/VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Mit einem Beitrag von A. Ehrhard (Straßburg 1915) 47 (Übersetzung 68). Vgl. W. Hengstenberg in: Beiträge zur Gesch. des christl. Altertums usw. 243/47, wo allerdings die Sachlage gründlich mißverstanden ist, wenn angenommen wird, daß die Tauffeier von der Osternacht sekundär auf den Karsamstag und von diesem schließlich auf den Abend des Karfreitags verlegt worden sei. — [16] Brief 63 (PL. 4, 384). — [17] PL. 1, 1197/1224; deutsch von A. H. Kellner, BKv. 7, 274/99.

6. Vgl. A. Baumstark, Vorbyzantin. Kulturzentren d. christl. Orients, in: Hochland 3 (1905/06) 440/55. — [1] Kan. 1

(Mansi 8, 549 A). — [2] Vertreten vor allem durch die im griechisch-arabischen und bohairisch-koptischen Text vorliegende Liturgie «Gregors von Nazianz»: Renaudot 1, 95 bis 115 bzw. 25/37. Dazu Fragmente verwandter Formulare in saïdischem Koptisch: J. Krell, Mitteilg. aus der Sammlung des Papyrus des Erzherzogs Rainer 1 (Wien 1887) 69/72. H. Hyvernat, Römische Quartalschr. für christl. Altertumskunde u. für Kirchengesch. 2 (1888) 20/22. — [3] Vgl. A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten 10/24. — [4] Ders., Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen 17 20 43 69 95 153 174 177. — [5] Vgl. Brightman 481/87 gegen 470/81 bzw. C. Charon in: ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte (Rom 1903) 485/94. — [6] Kan. 1 f. (Mansi 9, 777 C). — [7] Kan. 2 (Mansi 10, 617 C D). — [8] PL. 85. — [9] S. oben Anm. 13 zu Kap. 3. — [10] Zusammenfassend über die Bedeutung des frühchristlich-byzantinischen Palästina A. Baumstark in d. Wissenschaftl. Beilage z. «Germania» 1910, 293/97 363/67. — [11] Hier entstand unter dem Erzbischof Theodulos in der ersten Hälfte des 12. Jahrh. die Hs. Pariser Bibl. Nat. Gr. 2509. Vgl. Brightman LI f. Bis in die Gegenwart hinein ist das Formular auf der Insel Zante in Verwendung geblieben. Vgl. ebd. LI f. — [12] Renaudot 1, 58 73 bzw. 12 19 f. — [13] Vgl. A. Baumstark, Gesch. d. syr. Literatur 40 f. Eine kritische Ausgabe mit Rekonstruktion der zu Grunde liegenden griechischen Textgestalt ist in der LQ. von Ad. Rücker unmittelbar zu erwarten. — [14] Übersetzung des armenischen Textes unter Vergleichung mit den andern Rezensionen von A. Baumstark im OC., Neue Serie 7/8 (1917/18) 1/32. Ausgabe und Übersetzung des äthiopischen von S. Euringer ebd. 4 (1914) 1/23. — [15] Übersetzung der ersteren von F. C. Conybeare und O. Wardrop, Revue de l'Orient Chrétien 18 (1913) 396 bis 410; 19 (1914) 155/73. Über die letztere H. Goussen, OC., Neue Serie 3 (1913) 2 f. — [16] Nachweise bei Brightman LIV. Bis in das Decretum Gratiani (III. Distinct. I, c. 47) ist durch Vermittlung von Kan. 32 des sechsten allgemeinen Konzils die Kunde von der grundlegenden Bedeutung der Jakobusliturgie gedrungen. — [17] Vgl. Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen 131/72. — [18] Hrsg. von M. D. Gibson, A Palestinian Syriac Lectionary, containing lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and Epistles (Cambridge 1897) (Studia Sinaitica Nr. 6).

Weiteres, durch die Angabe hierosolymitanischer Stationskirchen, höchst interessantes Material bei A. Smith Lewis, Codex Climaci rescriptus (Cambridge 1909) (Horae Semiticae Nr. 8). Über die ägyptische Herkunft J. Z. Marshall, Journal of theological studies 5 (1904) 437/45. — [19] Bekannt gemacht durch F. C. Conybeare, Rituale Armenorum 507/27. — [20] So in der von V. Kekelidze, Jerusalemer Kanonarion des 7. Jahrh. (russisch; Tiflis 1912), erschlossenen Urkunde. Übersetzung der auf Quadragesima, Karwoche und Osterzeit bezüglichen Partien von Th. Kluge mit Einleitungen und Anmerkungen von A. Baumstark: OC., Neue Serie 5 (1915) 201/33 359/63; 6 (1916) 223/39. Eine ergänzende Bekanntmachung weiteren wertvollsten Materials wird demnächst durch H. Goussen erfolgen. — [21] H. Usener, Das Weihnachtsfest, 2. Aufl. 34 ff., wo die irrige Vorstellung zu berichtigen ist, als wäre vielmehr umgekehrt die im 4. Jahrh. erfolgte Einführung der Lichterprozession in Jerusalem von Rom her angeregt gewesen. Vgl. A. Baumstark in: Theologie u. Glaube 1 (1909) 89/105. — [22] In diesem Sinne entscheidend scheinen nunmehr Ausführungen von D. de Bruyne, RBé. 34 (1912) 14/26, zu sein. — [23] Dazu die Angaben im armenischen Lektionar. Bei Ätheria Kap. 25, § 6/10 (Geyer, Itinera 75 f. Übersetzung von H. Richter 58 f.), ist leider nur der auf die Tagesfeier in Jerusalem bezügliche Schlußteil der Beschreibung erhalten. Vgl. A. Baumstark, Cäcilienvereinsorgan 45 (1919) 159/64. — [24] So H. Grisar, Analecta Romana 1 (Rom 1899) 608/10. — [25] Kap. 14; deutsch von G. Rauschen, BKv. 14, 305. Vgl. H. Lietzmann, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 54 (1912) 56/61. — [26] Lib. Pontif. 1, 376. — [27] Kan. 2 (Mansi 9, 993 A). — [28] P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni (Leipzig 1863) 710/12. Überliefert ist das Stück durch die bald nach 633 entstandene sog. Collectio Hispana. — [29] Mansi 9, 777 A. — [30] So das sog. Gregorianische Evangeliar zu Cambridge. Vgl. St. Beissel, Gesch. der Evangelienbücher in d. ersten Hälfte des Mittelalters (Freiburg i. Br. 1906) 86/91. — [31] Beda, Kirchengesch. IV, 1 (PL. 171 ff.). Auf damals nach England gekommenen Evangelienbüchern teils römischer, teils neapolitanischer Herkunft beruhen die Perikopennotierungen des berühmten sog. Buches von Lindisfarne und letzten Endes auch diejenigen im Evangeliar des hl. Burchard zu Würzburg. Vgl. St. Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches (Freiburg i. Br. 1907) 109/127.

7. [1] Vgl. A. Baumstark, Die Messe im Morgenland 54 57 f. Gesch. der syr. Literatur 119 f. Zur Nestoriosliturgie: Ders. in: ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo usw. 771/857. Theologie u. Glaube 5 (1913) 299/313. Der Versuch einer Rekonstruktion des griechischen Textes von dems.: Die konstantinopolitan. Meßliturgie vor dem 9. Jahrh. (Bonn 1909) (KIT. 35). — [2] Die Messe im Morgenland 63/65. — [3] Gesch. der syr. Literatur 248/56 312/20. — [4] Hrsg. von A. Papadopulos Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας 2 (Petersburg 1894) 1/254. Vgl. A. Baumstark, OC. 5 (1905) 227/89. — [5] So besonders im Kriegsgebet und in den allgemeinen Fürbitten des Karfreitags. Bezüglich des ersteren vgl. A. Baumstark, Hochland 13 (1915/16) 265. — [6] Lib. Pontif. 1, 265. — [7] PL. 74, 1050/1244. Kritische Ausgabe von H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary (Oxford 1894). — [8] Erstere: Reg. 316 des Vatikans. Über das letztere, das sich auf zwei aus St-Thierry stammenden Blättern in Reims erhalten hat, A. Wilmart, RBé. 30 (1913) 432/50. — [9] Grundlegend in diesem Sinne S. Bäumer, Histor. Jahrb. 14 (1893) 241/301. — [10] PL. 72, 447/568. Über die Herkunft vgl. A. Wilmart, DACL. 2, 939/962 bzw. RBé. 33 (1921) 1/18. — [11] Das Verhältnis des Mailänder Kanontextes zum römischen erfährt eine lehrreiche Beleuchtung durch das Beispiel der Heiligenreihe des Communicantes. Vgl. H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom. Liturg. u. archäol. Studien (Bonn 1915) 66/70. A. Baumstark, JbLw. 1 (1921) 24/30. — [12] L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 3. Aufl. 215 218. — [13] Vgl. an zusammenfassenden Darstellungen dieser Entwicklung im allgemeinen: L. Duchesne a. a. O. 96/105, für die Messe: H. Netzler, L'introduction de la messe romaine en France sous les Carolingiens (Paris 1910), A. Fortescue, The Mass 177/79, bezüglich des Offiziums: Bäumer 228/40, Batiffol, 3. Aufl. 100/03. — [14] Der Brief des Papstes: Cod. Carolin. 24 (Monumenta Germaniae Historica: Epistulae 3, 529). — [15] Hrsg. von K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung (Münster i. W. 1918) (LQ. 1/2) bzw. P. Cagin, Le Sacramentaire gélasien d'Angoulême publié sous les auspices de la Société historique et archéologique de Charente (Angoulême 1918). — [16] Der Brief des Papstes: Cod. Carolin. 89 (Mon. Germ. Hist. a. a. O. 626). — [17] Hrsg. nach der ältesten erhaltenen Kopie in Cambrai von H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gre-

gorianum nach d. Aachener Urexemplar (Münster i. W. 1921) (LQ. 3). — [18] Diese Alkuinsche Rezension, deren ältester handschriftlicher Zeuge der vatikanische Kodex Ottobon. 313 ist, liegt mehr oder weniger den älteren Ausgaben des Sacramentarium Gregorianum zu Grunde, so auch PL. 78, 1/240, sowie bei H. A. Wilson, The Gregorian Sacramentary under Charles the Great (London 1915). Auch den von Alkuin beigefügten Anhang zu bieten, ist ein rein praktischer Vorteil, den diese vor der methodisch überlegenen streng wissenschaftlichen Editionsarbeit Lietzmanns voraus haben. — [19] Über die Helisachar-Ausgabe des «Comes Albini» der Episteln G. Morin, RBé. 29 (1912) 339/48. Bezüglich des Alkuinschen Evangelien-Comes vgl. St. Beissel, Entstehung d. Perikopen d. römischen Meßbuches 127/41. — [20] Vgl. Bäumer 287 f.; der PL. 95, 1154 bis 1566 stehende Text des Homiliars ist ein durch Zusätze des 11. u. 12. Jahrh. umgestalteter. — [21] Bäumer 279. Batiffol, 3. Aufl. 103 105. — [22] Bäumer 281 f. — [23] PL. 105, 1243/1314. Vgl. Bäumer 279/85. Batiffol, 3. Aufl. 105 f. M. Manitius, Gesch. der latein. Literatur des Mittelalters (München 1911) 380/90. — [24] Pl. 104, 329/340. Vgl. Bäumer 283. — [25] Die Antiphon zum Magnificat der ersten Weihnachtsvesper: «Cum ortus fuerit» usw. Hier beanstandete Agobard besonders das angeblich an Stelle eines älteren «a matre» getretene: «procedentem a Patre». — [26] PL. 113, 1060 f. — [27] Hierüber eine wertvolle Notiz bei Theodoros Anagnostes Kirchengesch. II 48 (PG. 86, 209).

8. [1] Vgl. oben Anm. 11 zu 7. — [2] Hrsg. von Fr. Miniscalchi-Erizzo, Evangeliarium Hierosolymitanum (Verona), P. de Lagarde, Bibliotheca Syriaca (Göttingen 1892) 237/402, die erstere Ausgabe mit lateinischer Übersetzung. Die Varianten mit der in Rom befindlichen Handschrift (Vat. Syr. 19) neben dem Text einer ersten u. den Varianten einer zweiten Sinai-Handschrift bei A. Smith Lewis u. M. de Gibson, The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels (London 1899). — [3] Eine Liste des bisher bekannten Materials findet sich bei C. Charon in: ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ 506/16. Über höchst wertvolles neues Material: Antiquariatskatalog K. W. Hiersemann 500. Orientalische Manuskripte (Leipzig 1922) bzw. A. Baumstark, OC., Neue Serie 10/11 (1923) 157/68. Vgl. Ders., Gesch. der syr. Literatur 337/39. — [4] So besonders in zwei Psalterien und zwei Bruchstücken von Choralbüchern: Nr. 41, 42, 48 u. 29 des

genannten Katalogs. — [5] Der einschlägige Briefwechsel zwischen ihm und dem Patriarchen Markos von Alexandreia: PG. 135, 953/56. — [6] Ein guter Überblick über diese Entwicklung bei P. Lebrun, Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe (erstmals: Paris 1716), einem vielmals aufgelegten, noch heute immer wieder nützlichen Werke: Dissertation V, Article 2, in der von mir benützten italienischen Ausgabe von A. M. Donado 2 (Verona 1852) 120 f. — [7] P. Lebrun a. a. O. Dissert. III, Art. 1, Ausgabe von A. M. Donado 2, 79/84. — [8] Berichtet von Durandus, Rationale divinor. officior. V 2. — [9] Sehr anregende Gedanken in dieser Richtung knüpft an Lietzmanns Ausgabe des Sacramentarium Gregorianum eine Besprechung von Ild. Herwegen in der Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Kanonist. Abt. 43 (1922) 493/95. — [10] Vgl. die Akten des Frankfurter Konzils im Jahre 794 (Mansi 13, 863/926) und Alkuin, Gegen Felix VII 13 (PL. 101, 226). — [11] Vgl. Ch. Diehl, Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (Paris 1888) (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Fasc. 53) 369/86. — [12] Vgl. Einzelheiten bei Ch. Diehl a. a. O. 251/66. — [13] Korporativ treten die Griechenklöster Roms auf einer Lateransynode des Jahres 649 auf: Mansi 10, 903/10. — [14] Belege: Paléographie Musicale 5 (Solesmes 1890) 6/9. H. Leclercq, DACL. 2, 2294 f. A. Baumstark in: Theologie u. Glaube 1 (1909) 102 f. Die Kirchenmusik 10 (1909) 153/60. Der Katholik 1 (1913) 209/20. JbLw. 2 (1922) 1/17. — [15] G. Morin, RBé. 27 (1910) 73. — [16] Erwähnt von M. Armellini, Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX (2. Aufl., Rom 1890) 299.

9. [1] Übersetzung der letzteren bei Renaudot 2, 243/56. Die weiteren Kreisen noch nicht erschlossene erstere hrsg. von J. Caterghian u. J. Dashian, Die Liturgien bei d. Armeniern (Wien 1897) 120/58. — [2] In der ältesten erhaltenen Textgestalt: Brightman 309/44. — [3] Die Messe im Morgenland 60 f. 64 f. — [4] Vgl. z. B. den Nachweis von A. Baumstark, Roma e l'Oriente 5 (1912/13) 180. — [5] Renaudot 1, 57/85 bzw. 1/25. — [6] Vgl. Brightman LXXIV. — [7] Nach der Pachomios-Vita z. B. in der lateinischen Rezension: PL. 73, 243. — [8] Nach dem hochinteressanten Bericht über den Besuch des Johannes (Moschos) u. Sophronios auf dem Sinai: J. B. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecor. hist. et monumenta 1 (Rom 1868) 220. — [9] Über eine Re-

zitation «des ganzen Dawid» im Nachtoffizium der Feste handelt Buch 3, Kap. 5 der großen Liturgieerklärung des Ps.(?)-Georgios von Arbela: R. H. Connolly, Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta 1 (Paris 1911) 225/31. — [10] Kap. 18, deutsch von P. Bihlmeyer, BKv. 20, 275. — [11] In diese Richtung weisen vielleicht Einzelheiten in der Schilderung des hierosolymitanischen Kultus des 4. Jahrh. durch Ätheria Kap. 25, § 8/11 (P. Geyer, Itinera 75 f. Übersetzung von H. Richter 55 f.). — [12] Nach dem Zeugnis des Cassianus, De institut. III, 4 (PL. 49, 26/32). — [13] Ausführliche Regel 37, § 2/5 (PG. 31, 1011/16). — [14] Breviarium Armenium ... nunc primum in latinam linguam translatum (Venedig 1908) 239/90. — [15] Das Μεσονυκτικόν, in welchem Sonntags die κανόνες Τριαδικοί, Gesänge zum Preise des dreieinigen Gottes, gesungen werden. — [16] Vgl. z. B. bezüglich des sog. ᾄσματικὸς Ὄρθρος L. Petit, DACL. 2, 2483. — [17] Nach Ausweis des altarmenischen Lektionars. Für die altgallische Ostervigil kommen außer den Perikopen des Lektionars von Luxeuil die betreffenden Orationenreihen der Sakramentare von Autun und Auxerre in Betracht: PL. 72, 194 f. 270/73 365/67. — [18] Bäumer 253. — [19] Ebd. — [20] Ebd. 319. Batiffol, 3. Aufl. 242 f. — [21] A. Baumstark, Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen 14/70. Gesch. der syr. Literatur 198. — [22] Lehrreiche Aufschlüsse bietet hier der tiefschürfende Artikel «Antiphone dans la liturgie Grecque» von L. Petit, DACL. 2, 2461/88. — [23] Veröffentlicht bei A. Dimitrijewski, Beschreibung der liturg. Handschr. in d. Bibliotheken d. orthodoxen Orients. I. Τυπικά (russ.; Kiew 1895). — [24] Hrsg. von L. Fischer, Bernhardi Card. et Lateranensis eccl. Prioris Ordo officios. eccl. Lateranensis (München-Freising 1916) (Histor. Quellen u. Forschungen 2/3). — [25] Vgl. für den merkwürdigen Mann und seinen literarischen Nachlaß K. Mohlberg, Radulf de Rivo, der letzte Verteidiger d. alträm. Liturgie. 1. Studien (Löwen 1911), 2. Texte (Münster i. W. 1915).

10. [1] Brightman 345/52. — [2] Übersetzung ebd. 434/55. — [3] A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur 266 f. — [4] Übersetzung: Renaudot 2, 610/19. — [5] Nach Isidor von Sevilla, De vir. ill. 13 (PL. 83, 1090). — [6] Bei G. M. Drewes, Hymnographi Latini. Hymnendichter d. Mittelalters. 2. Folge (Leipzig 1907) (AH. 50) 10/21. — [7] Vgl. A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur 40 f. — [8] Ebd. 302/06

321/25 329/35. — [9] Doch vergleiche bezüglich der kritischen Unsicherheit mit der das in den liturgischen Büchern Johannes von Damaskus beigelegte Material belastet ist, W. Weyh, BZ. 17 (1908) 30 ff. — [10] Vgl. die grundlegenden Arbeiten von K. Krumbacher, Die Akrostichis in der griech. Kirchenpoesie: Sitzungsber. der Bayr. Akad. der Wissenschaften 1903, 551/691, und von W. Weyh, Die Akrostichis in d. byzantin. Kanonesdichtung: BZ. 17 (1908) 1/69. — [11] Am besten vereinigt bei G. M. Drewes, Hymnographi Latini (oben Anm. 6), und Cl. Blume, Thesauri hymnologici hymnarium. Die Hymnen d. Thesaurus hymnologicus H. A. Daniels u. anderer Hymnen-Ausgaben (Leipzig 1908) (AH. 51). — [12] Batiffol, 3. Aufl. 201. — [13] Nach Gennadius, De vir. ill. 79 (PL. 58, 1103 f.). — [14] Mit Übersetzung hrsg. von W. Codrington, Journal of theological studies 4 (1903) 73/81. Vgl. A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur 267. — [15] Vgl. A. Baumstark, JbLw. 2 (1922) 92/98. — [16] Kirchl. Hierarchie 2, § 2 VII (PG. 3, 396, deutsch von J. Stiglmayr, BKv. 106), Übersetzung des Severus-Formulars selbst bei H. Denzinger, Ritus Orientalium ... in administrandis sacramentis (Würzburg 1863 f.) 1, 302/16. — [17] Mit Übersetzung hrsg. von E. W. Brooks, PO. 6, 1/179; 7, 593/802. Vgl. A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten 45/47. Wissenschaftl. Beilage zur «Germania» 1912, 129/34. Gesch. d. syr. Literatur 253. — [18] Gesch. der syr. Literatur 197/200. — [19] Ebd. 200 f. — [20] Hrsg. von R. H. Connolly, Anonymi auctoris exp. off. eccl. (s. oben Anm. 9 zu 9) (Paris 1911/13) (Corpus Scriptor. Christ. Oriental: Scriptores Syri, Series secunda, Tom. 91 92). Vgl. a. a. O. 239. — [21] Brief IX 12 (PL. 77, 935/38). — [22] Verschiedene Rezensionen des Stückes bei Cl. Blume, Tropi Graduales. Tropen des Missale im Mittelalter, 2. Folge (Leipzig 1906) (AH. 49) 19/42. — [23] Abzulehnen ist aber unbedingt die von L. Duchesne vertretene Anschauung, als habe ein sich bis auf den Kern des Ganzen erstreckender Unterschied zwischen dem von Hadrian I. an Karl d. Gr. übersandten und dem wirklichen Sakramentar Gregors d. Gr. bestanden, welch letzteres, mit gallischem Gute durchsetzt, vielmehr in dem sog. Gelasianum vorliege.

11. Grundsätzlich hat kein Geringerer als Edm. Bishop schon im Jahre 1899 für die liturgiegeschichtliche Forschung als eine denkbar wichtigste die Forderung «freier und voller»

Anerkennung der Bedeutung der Verschiedenheiten von Rasse und Volkstum erhoben. Vgl. nunmehr seine: Liturgica Historica (Oxford 1918) 115. — [1] In dem sog. «Paralleltext» zum VIII. Buche der Apostolischen Konstitutionen: Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung usw. 38/41. — [2] Zusammenfassend über diese orientalische Reaktion A. Baumstark, Die christl. Literaturen d. Orients 1 (Leipzig 1911) 14/18. — [3] «Salvator mundi, qui vivis et regnas (vivit et regnat) in saecula saeculorum.» Auf heutigem römischen Boden begegnet die Wendung nur am Schlusse der sich dadurch ohne weiteres als eine ursprünglich gallische erweisenden zweiten Oration der Prim. — [4] Vgl. Edm. Bishop, Liturgica Historica 116/36. — [5] Vgl. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ 848/54. — [6] So z. B. in der Severus-Anaphora. S. oben Anm. 15 zu 10. Ferner in einer Gregor von Nazianz beigelegten Anaphora: Assemani, Cod. liturg. eccl. univ. 7, 193/195. — [7] Vgl. G. Morin, RBé. 41 (1897) 327/46. H. Grisar, Gesch. Roms u. der Päpste im Mittelalter 1 (Freiburg i. Br. 1901) 768/71. — [8] Vgl. H. Usener, Das Weihnachtsfest, 3. Aufl. 304/10. H. Grisar a. a. O. 854 f. und zuletzt D. de Bruyne, RBé. 34 (1922) 14/26. — [9] Durch Servius zu Vergils Georgica I, v. 21 nach Fabius Pictor. — [10] W. Henzen, Acta fratrum Arvalium (Berlin 1874) 42 47 93 f. 107 140/43 186 202 224. Das Material auch bei G. Appel, De Romanorum precationibus (Gießen 1909) (RgVV. 3, Heft 2). — [11] De agricultura Kap. 139 u. 141 (bei G. Appel a. a. O. 29 f.). — [12] «Quam oblationem», bezüglich dessen durch O. Casel, JbLw. 2 (1922) 98/101, noch keineswegs das letzte Wort gesprochen ist. — [13] In dem Briefe an Johannes von Syrakus (PL. 77, 957). Man könnte an die Sphäre des von Beda als «sermone scholasticus et assertionibus nervosus» bezeichneten Prosper Aquitanus, ebensogut aber auch schon an diejenige des «causidicus» Minucius Felix und des Zeit seines Lebens wesenhaft Jurist und Rhetor gebliebenen Tertullian zu denken haben, ohne daß im einen oder im andern Falle ein bestimmter Name zu nennen wäre. — [14] Liber ordinum, hrsg. von M. Férotin (MEL. 5) 149/56. Vgl. A. Baumstark, Hochland 13 (1915/16) 269 f. — [15] Ild. Herwegen, Alte Quellen neuer Kraft (Düsseldorf 1920) 86 ff. — [16] Ein Gallier, Theodulf von Orleans, bleibt, auch wenn die bekannte Legende über die Entstehung des Hymnus eben Legende und nicht Geschichte ist, der Verfasser des «Gloria laus et honor», mit dem in der handschriftlichen Überlieferung eine aus Angers

stammende und dessen Lokalkult in unschätzbarer Weise beleuchtende Erweiterung verbunden ist. Mindestens den gallischen Ursprung der heutigen Palmweihe-Präfation hat O. Casel, JbLw. 2 (1922) 107/10, erwiesen, auch wenn seine Beurteilung des Stückes im übrigen sich nicht als haltbar herausstellt.

12. [1] Vgl. die von persönlicher Wärme erfüllten Nachrufe von Alb. Gasquet bzw. A. Wilmart, Downside Review 31 (1917) 2/11 12/28, und K. Mohlberg, Benediktin. Monatsschrift 4 (1922) 44/54, sowie den mit einem vollständigen Verzeichnis der literarischen Arbeiten Bishops ausgestatteten von A. Ferretti, Scienza catholica, Serie V, 20 (1921) 436/51. — [2] Journal of theological studies 15 (1914) 589/93, einer «Addition» zu einer Untersuchung von R. H. Connolly, The work of Menezes on the Malabar liturgy. — [3] Zusammenfassend: Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen 172/84. — [4] Vgl. A. Baumstark, Roma e l' Oriente 4 (1912/13) 348/58; 5 (1913) 49/54 88/96 149/58 bzw. in Separatausgabe: Le liturgie orientali e le preghiere «Supra quae» e «Supplices» del canone Romano (Grottaferrata 1913) (Studi liturgici, Fasc. V). — [5] Mystagog. Katechese 1 (PG. 33, 1065/76). Vgl. F. X. Dölger, Die Sonne d. Gerechtigkeit und d. Schwarze. Eine religionsgeschichtl. Studie zum Taufgelöbnis (Münster i. W. 1918) (LF. 2), wo allerdings die römischen Verhältnisse keineswegs richtig gewürdigt werden. — [6] Vgl. E. v. d. Goltz, Das Gebet in d. ältesten Christenheit (Leipzig 1901) 95/101. — [7] Belege bieten vor allem die Gebete der verschiedenen apokryphen Apostelakten. — [8] Kan. 23 (Mansi 3, 384 A B.). — [9] Im Sakramentar von Auxerre: PL. 72, 361. — [10] Übersetzt von H. Hyvernat, Röm. Quartalschrift 2 (1888) 23/25. — [11] PL. 55, 21/156. Kritische Ausgabe von Ch. L. Feltoë, Sacramentarium Leonianum (Cambridge 1896). — [12] Die letzte Oktobermesse bildend: PL. 55, 137. Ausg. Feltoë 138. — [13] Vgl. L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 3. Aufl. 137/39. R. Buchwald, Das sog. «Sacramentarium Leonianum» u. sein Verhältnis zu den beiden andern röm. Sakramentarien (Breslau 1908). H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom 21/24 bzw. JbLw. 2 (1922) 101 f.

13. Bezüglich der Verhältnisse des Orients vgl. im allgemeinen A. Baumstark, Histor.-polit. Blätter für das kathol. Deutschland 106 (1913) 633/706. — [1] Näheres bei

W. v. Schubart, Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1917/21) 23 f. — [2] Vgl. C. Charon in ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ 498/635. — [3] Vgl. Ch. Auner, Les versions romaines de la liturgie de saint Jean Chrysostome, ebd. 731/69. — [4] Kap. 47, § 3 f. P. Geyer, Itinera 99; Übersetzung von H. Richter 87. — [5] Hrsg. von Jgn. E. Rahmani, Studia Syriaca 3, 4/10. Vgl. A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur 141. Über abwechselnd griechische und syrische Psalmodie zweier Halbchöre in einem Kloster bei Zeugma Theodoretos, Hist. relig. 5 (PG. 82, 1353). — [6] Nach einem Bruchstück des Kloster-Typikons: BZ. 3 (1894) 167/70. — [7] Vgl. im allgemeinen E. Sachau, Sitzungsber. der preuß. Akademie d. Wissenschaften 39 (1916) 958/80, über Bruchstücke eines liturgisch eingerichteten Pehlewi-Psalters F. C. Andreas, ebd. 33 (1910) 869/82 bzw. A. Baumstark, OC., Neue Serie 3 (1913) 328 f. und ein solches einer entsprechenden syrisch-neupersischen Handschrift, hrsg. von F. W. K. Müller in: Festschrift Ed. Sachau zum 70. Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern (Berlin 1915) 215/22. — [8] Durch Ma'na aus Schiraz. Vgl. A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur 105 f. — [9] Vgl. A. Baumstark, OC., Neue Serie 3 (1913) 329; 4 (1914) 123/28. Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen 10 f. — [10] Beste Ausgabe und Behandlung nunmehr von P. Y. Somki, The Nestorian monument in China (London 1916). Vgl. A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur 216 f. — [11] Mon. Germ. Hist.: Epistulae 7, 222 ff. — [12] Die Messe im Morgenland 12/16. — [13] Über diese abendländischen Formulare L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 3. Aufl. 198/200. W. Bousset, Nachrichten d. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen: Phil.-histor. Klasse 1913, 135/62. Über eine eigenartige Weiterbildung in den rhythmischen «Preces» Spaniens W. Meyer aus Speyer, Nachrichten usw. (1913) 177/222.

14. Im allgemeinen vgl. die Artikel «Hymns (Greek Christian)» von A. Baumstark, «Hymns (Syriac Christian)» von A. J. Maclean und «Hymns (Latin Christian)» von G. M. Drewes in J. Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics 7 (Edinburg 1914) 5/12 12/15 16/25. Ein noch immer vorzügliches Textbuch zur Einführung in die Kirchendichtung des griechischen Ostens ist W. Christ u. M. Paranikas, Anthologia Graeca carminum christianorum (Leipzig 1871), eine von Textproben begleitete gemeinverständliche Behand-

lung der lateinisch-abendländischen G. M. Drewes, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern (Kempten-München 1908). — [1] Vgl. J. Kroll, Die christl. Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia (Königsberg 1921/22) (Programme der Akademie von Braunsberg). — [2] Übersetzung des syrischen Textes von A. Ungnad u. W. Staerk, Die Oden Salomos aus d. Syrischen übers. mit Anmerk. (Bonn 1910) (KIT. 64). Vgl. A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur 16 f. — [3] Kan. 59 (Mansi 2, 574 C). — [4] Kan. 12 (Mansi 9, 778 CD). — [5] Über die verschiedenen Textgestalten desselben A. Baumstark in: Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag, 1818—1918 (Bonn 1919) 83/87. — [6] Christ und Paranikas a. a. O. 40. — [7] Basileios, Über den Heiligen Geist 29 (PG. 32, 205) bezeugt zwar für rund das Jahr 375 die allgemeine Verbreitung des Stückes, unterscheidet es aber ausdrücklich von einem anscheinend allerdings inhaltlich verwandten Liede des Athenogenes. — [8] Vgl. A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur 12/14. — [9] Vgl. ebd. 29. — [10] Vgl. ebd. 31/52 bzw. die vortreffliche Einleitung von O. Bardenhewer zu (S. Euringer u. Ad. Rücker) Des hl. Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften aus dem Syr. u. Griech. übers. 1 (BKv. 37). — [11] Über den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen orientalischer Kirchendichtung und dem Psalmenvortrag A. Baumstark: «Gottesminne» 7 (1912/13) 260/305 468/82 540/58 887/902. — [12] Für diesen vgl. Ad. Rücker, Die liturg. Poesie der Ostsyrer, in: Dritte Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1914. — [13] Über diesen A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr d. syr. Jakobiten 72 f. Gesch. der syr. Literatur 244 f. — [14] Zusammenfassende, aber für heute keineswegs mehr befriedigende Darstellung: K. Krumbacher, Gesch. der byzantin. Literatur von Justinian bis z. Ende d. oström. Reiches (2. Aufl., München 1897) 653/705. — [15] Pétridès, BZ. 13 (1904) 420/25. — [16] Die verhältnismäßig beste Orientierung über den Stoff, dem eine Zusammenfassung zu bequemem Gebrauche dringend zu wünschen wäre, bei Th. Schermann, Ägypt. Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung (Paderborn 1917) (StGKA. 6, Heft 1/2) 24/30. — [17] Aus der umfangreichen Literatur über die Kontakiendichtung und ihren Meister Romanos seien hervorgehoben K. Krumbacher, Die Akrostichis in der griech. Kirchendichtung (s. oben Anm. 10 zu 10) und P. Maas, BZ. 15 (1906) 1/44; 19 (1910) 285. Die große Masse der überhaupt edierten

Texte muß noch immer in der Ausgabe von J. L. Pitra, Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata 1 (Paris 1875) eingesehen werden. Eine gute Auswahl ältester Perlen der Gattung kritisch hrsg. von P. Maas, Frühbyzantin. Kirchenpoesie. 1. Anonyme Hymnen des 5./6. Jahrh. (Bonn 1910) (KIT. 52/53). — [18] Vgl. W. Weyh, BZ. 17 (1908) 1/69 (s. oben Anm. 10 zu 10). — [19] Vgl. Ter Mikaelian, Das armenische Hymnarium. Studien zu seiner Entwicklung (Leipzig 1905). — [20] Vgl. A. Baumstark, Die christl. Literaturen des Orients 2, 58/60. — [21] Die erhaltenen Reste seiner Dichtungen bei G. M. Drewes, AH. 50, 3/8. Dazu allenfalls noch ebd. 148/51 und bei Cl. Blume, AH. 51, 9 f. 264/71. — [22] Besonders in dem zwischen 680 u. 691 entstandenen Antiphonar von Bangor (PL. 72, 585/606). Das gesamte Material jetzt am besten bei Cl. Blume, AH. 51, 257/364. — [23] Acta Sanctorum Ianuarii 1, 735. PL. 68, 393/96. — [24] Kap. 9 12 17, deutsch von P. Bihlmeyer, BKv. (2. Aufl.) 20, 267 270 273. — [25] Vgl. Cl. Blume, Der Cursus S. Benedicti u. die liturg. Hymnen des 6./9. Jahrh. in ihrer Beziehung zu den Sonntags- u. Ferialhymnen unsres Breviers (Leipzig 1908) (Hymnolog. Beiträge 3) bzw. AH. 51, XIII/XXI. — [26] Vgl. Ders., AH. 47, 10/17 und teilweise stark berichtigend AH. 53, XI/XXVIII. — [27] Der Name geht wie das Deminutivum τροπάριον ursprünglich nicht auf ein textliches, sondern auf ein musikalisches Element (zur Erweiterung der Choralmelodien des Introitus und Offertoriums eingefügte Melismen) erst sekundär auf eine diesen Melismen unterlegte Farcierung auch des Textes. Vgl. Cl. Blume, AH. 49, 17; 51, XVII. — [28] «O lumen ecclesiae, doctor veritatis, rosa patientiae, ebur castitatis, aquam sapientiae propinasti gratis. Praedicator gratiae, iunga nos beatis.» — Über die Reimoffizien im allgemeinen Bäumer 356/64. — [29] In diesem Sinne Cl. Blume, Cäcilienvereinsorgan 49 (1914) 55/64. Ein der Mad(h)rascha- und Kontakiendichtung des Ostens vor allem auch formal noch näher stehender Libera-Tropus: «Audi tellus, audi magni maris limbus» bei Cl. Blume, AH. 49, 369/78. — [30] Gegen seine Verfasserschaft besonders Cl. Blume, Stimmen der Zeit 89 (1915) 592/98.

15. [1] Das Motiv ist schon den griechischen Texten der Jakobus- und Markusliturgie mit dem syrischen bzw. koptischen Texte gemeinsam und kehrt in der Basileiosliturgie wieder: Brightman 55 Z. 4/8, 90 Z. 18/25, 130 Z. 23/26,

336 Z. 14/22. — [2] Westgotischer Liber ordinum (MEL. 5) 273/82. Missale von Bobbio: PL. 72, 537 f. — [3] Nicht weniger als 11 einschlägige Formulare bietet das Sacramentarium Fuldense saeculi X, hrsg. von G. Richter u. A. Schönfelder (Fulda 1912) (Quellen u. Abhandlungen zur Gesch. der Abtei u. Diözese Fulda. IX.) 248/57. — [4] Die Messe im Morgenland 163. — [5] Ebd. 110/12. Über die Entwicklung der byzantinischen «Prothesis» P. de Meester in ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ 302/13 bzw. Brightman 539/51. — [6] Die Messe im Morgenland 118 f. — [7] So im jetzigen griechischen Ritus: Brightman 380 Z. 1/24. — [8] So in syrischer Liturgie der Jakobiten wie der Nestorianer: Brightman 87 Z. 2 f., 274 Z. 2/26. — [9] Ersteres in syrischer Liturgie der Jakobiten und Nestorianer, letzteres in koptischer und abessinischer Liturgie: Brightman 83 Z. 6/16, 274 Z. 28/34 bzw. 148 f. 205 f. — [10] Die Messe im Morgenland 116/18. P. de Meester a. a. O. — [11] Brightman 70, 354/56. — [12] Ebd. 196 f. — [13] Die Messe i. Morgenland 170. — [14] Ebd. 313 f. 318. — [15] Ebd. 416 456. — [16] Vgl. oben Anm. 16 zu 6; Anm. 4 zu 9. — [17] «Peto clementiam tuam, Domine, ut descendat super panem tibi sacrificandum plenitudo tuae benedictionis et sanctificatio tuae divinitatis. Descendat etiam, Domine, illa Sancti Spiritus tui invisibilis incomprehensibilisque maiestas, sicut quondam in patrum hostias descendebat, qui et oblationes nostras corpus et sanguinem tuum efficiat» usw. Fast wörtlich Gleichlautendes kommt übrigens in mittelalterlichen Liturgiedenkmälern des Abendlandes mehrfach wieder vor, so in einem Hanc igitur-Text des Sacramentarium Fuldense, hrsg. von G. Richter u. A. Schönfelder 169 und in der «Messe» des Flacius Illyricus (s. folgende Anm.): PL. 138, 1528. — [18] PL. 138, 1305/36. — [19] Für die erstere Annahme J. Braun, Stimmen aus Maria-Laach (1905) 143/45, für die letztere F. Cabrol, RBé. 22 (1905) 151/64. — [20] Kap. 11 (PL. 151, 984). — [21] Missale mixtum: PL. 85, 113 536. — [22] F. Felician, Liber precationum, quas Carolus Calvus Imp. ... colligi mandavit (Ingolstadt 1583) 112. — [23] PL. 55, 146. — [24] PL. 74, 1059. Ag. Wilson 5. — [25] Brief 10: PL. 178, 340. — [26] Vgl. H. Grisar, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum u. ihr Schatz (Freiburg i. Br. 1908) 23. — [27] Im «Leonianum» in einer Messe «in natali episcoporum», einem im Jahre 538 beim Anniversar der Ordination des Papstes Vigilius oder in einem der beiden Jahre 549 u. 558 bei demjenigen der Ordination Pelagius' I. gebrauchten Formular: PL. 55, 119.

Im «Gelasianum» als Oration der Quinquagesimalwoche: PL. 74, 1064. Ag. Wilson 15. Im Gregorianum hrsg. von H. Lietzmann 107 als «oratio, quando levantur reliquiae».

16. [1] A. Baumstark, Gesch. der syr. Literatur 253 f. — [2] Vgl. K. Lübeck, Die christl. Kirchen d. Orients 192. — [3] Kap. 14 (PL. 151, 986). — [4] Der betreffende Erlaß vom Jahre 1078 vollständig hrsg. von Löwenstein, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 14 (1889) 620/22. Die materielle Bestimmung auch im Decretum Gratiani III, Distinct. V, Cap. 16. — [5] Vollständig nunmehr bei G. Morin, Études, textes, découvertes 1 (Maredsous-Paris 1913) 457/65. Die Bestimmung über die Ordnung des Offiziums auch im Decretum Gratiani III, Distinct. V, Cap. 15. — [6] Vgl. L. v. Pastor, Gesch. der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters 6 (Freiburg i. Br. 1920) 309/12. — [7] Vgl. Bäumer 410/510. Batiffol, 3. Aufl. 268/339. — [8] Belege bei Bäumer 509. — [9] Es sind diejenigen in den Offizien der hll. Martina, Hermenigild und Elisabeth von Portugal. — [10] Von ihm der Vesperhymnus der Non Virgines. — [11] Von ihm der Vesperhymnus im Offizium der hl. Maria Magdalena und der Laudeshymnus in demjenigen des Schutzengelfestes. — [12] Vgl. Bäumer 529/42 und mit wesentlicher Beschränkung auf den Verlauf der Dinge in Frankreich Batiffol, 3. Aufl. 353/68. — [13] Vgl. Bäumer 562/84. Batiffol, 3. Aufl. 369/429. — [14] Eine Beurteilung ihrer zunächst durchgeführten Neuordnung des Psalteriums vom liturgiegeschichtlichen Standpunkte aus: A. Baumstark, Roma e l'Oriente 3 (1911/12) 217/28 289 bis 302 bzw. in Sonderausgabe: La riforma del Salterio Romano alla luce della storia della Liturgia comparata (Grottaferrata 1912) (Studi liturgici, Fasc. 2).

46242

BV
175
B3
1923

Baumstark, Anton 462
Vom geschichtlichen
werden der liturgie

DATE	ISSUED TO

Baumstark...
Vom...
1923

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA